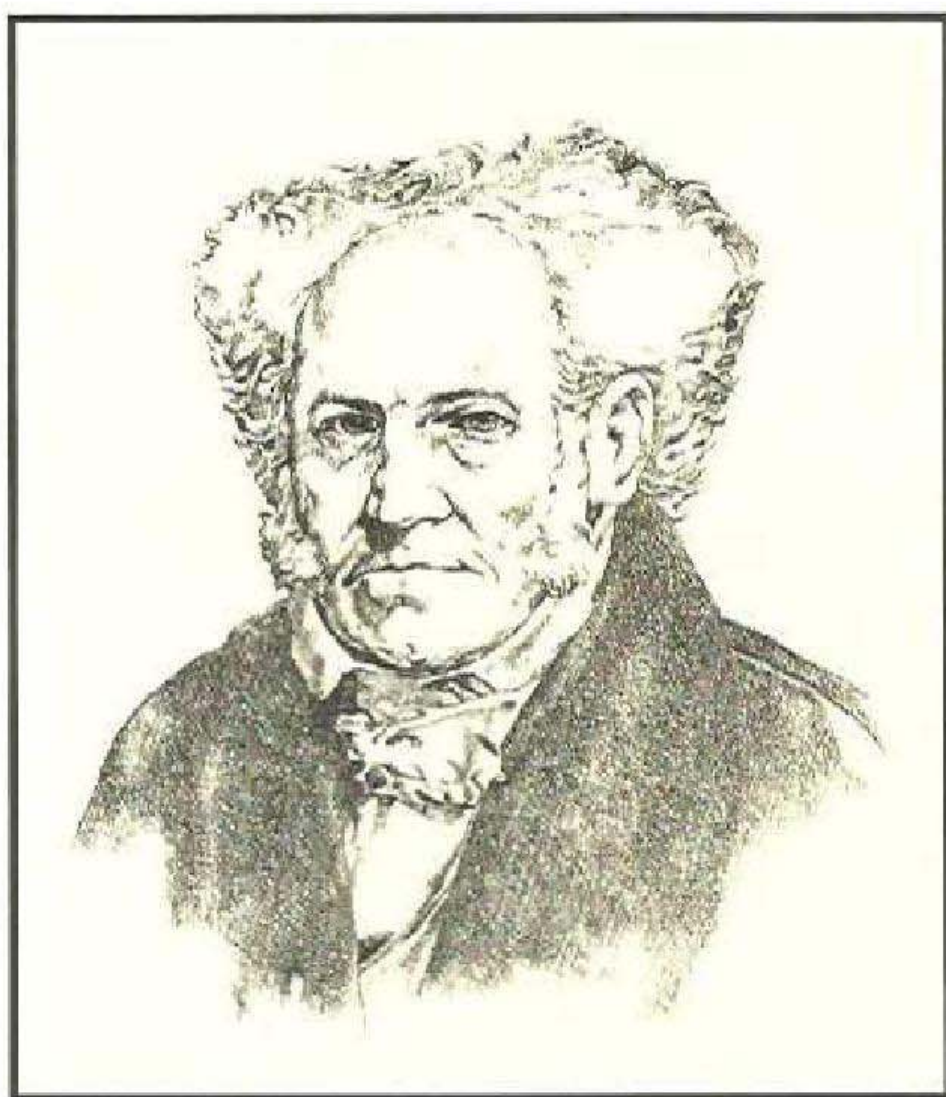


Schopenhauer



Os Pensadores



Os Pensadores

Schopenhauer

"O homem comum, este produto industrial da natureza, tal como esta o apresenta diariamente aos milhares, é incapaz, ao menos de modo persistente, de uma observação em todo sentido inteiramente desinteressada: ele pode dirigir sua atenção às coisas somente enquanto estas apresentam uma relação qualquer, mesmo que apenas muito mediatizada, com sua vontade."

SCHOPENHAUER: *O Mundo como Vontade e Representação*

"Se o mundo todo, como representação, é apenas a visibilidade da vontade, a arte é o esclarecimento dessa visibilidade, a *Camara obscura* a mostrar objetos com mais pureza e permitir uma melhor visão de conjunto e combinação dos mesmos, o teatro no teatro, o palco sobre o palco no *Hamlet*."

SCHOPENHAUER: *O Mundo como Vontade e Representação*

"O estilo de Kant traz sempre a marca de um espírito superior, de uma genuína e sólida originalidade e de uma força de pensamento inteiramente fora do comum; pode-se talvez designar o caráter desse estilo, bem a propósito, como de uma *brilhante secura*, que lhe permite lançar mão dos conceitos com firmeza e escolhê-los com grande segurança, para depois poder jogá-los de lá para cá, com a maior liberdade, para assombro do leitor."

SCHOPENHAUER: *Crítica da Filosofia Kantiana*

Os Pensadores

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

S394m
2.ed. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.
O mundo como vontade e representação, III pt. ; Crítica da filosofia kantiana ; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV / Arthur Schopenhauer ; traduções de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. — 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985.
(Os pensadores)

Inclui vida e obra de Schopenhauer.
Bibliografia.

I. Conhecimento - Teoria 2. Filosofia alemã 3. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Ontologia 4. Pessimismo 5. Vontade I. Maar, Wolfgang Leo. II. Cacciola, Maria Lúcia Melo e Oliveira. III. Título. IV. Título: Crítica da filosofia kantiana. V. Título: Parerga e paralipomena. VI. Série.

CDD-193
-121
-123
-142.3
-149.6

84-1634

Índices para catálogo sistemático:

1. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
2. Filosofia alemã 193
3. Kantismo : Filosofia crítica 142.3
4. Pessimismo : Filosofia 149.6
5. Teoria do conhecimento : Filosofia 121
6. Vontade : Metafísica : Filosofia 123

ARTHUR SCHOPENHAUER

**O MUNDO COMO
VONTADE E REPRESENTAÇÃO
(III PARTE)**

CRÍTICA DA FILOSOFIA KANTIANA

**PARERGA E PARALIPOMENA
(CAPÍTULOS V, VIII, XII, XIV)**

Traduções de **Wolfgang Leo Maar** e **Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola**
Assessoria de **Rubens Rodrigues Torres Filho** (*Crítica da Filosofia Kantiana*)



1985

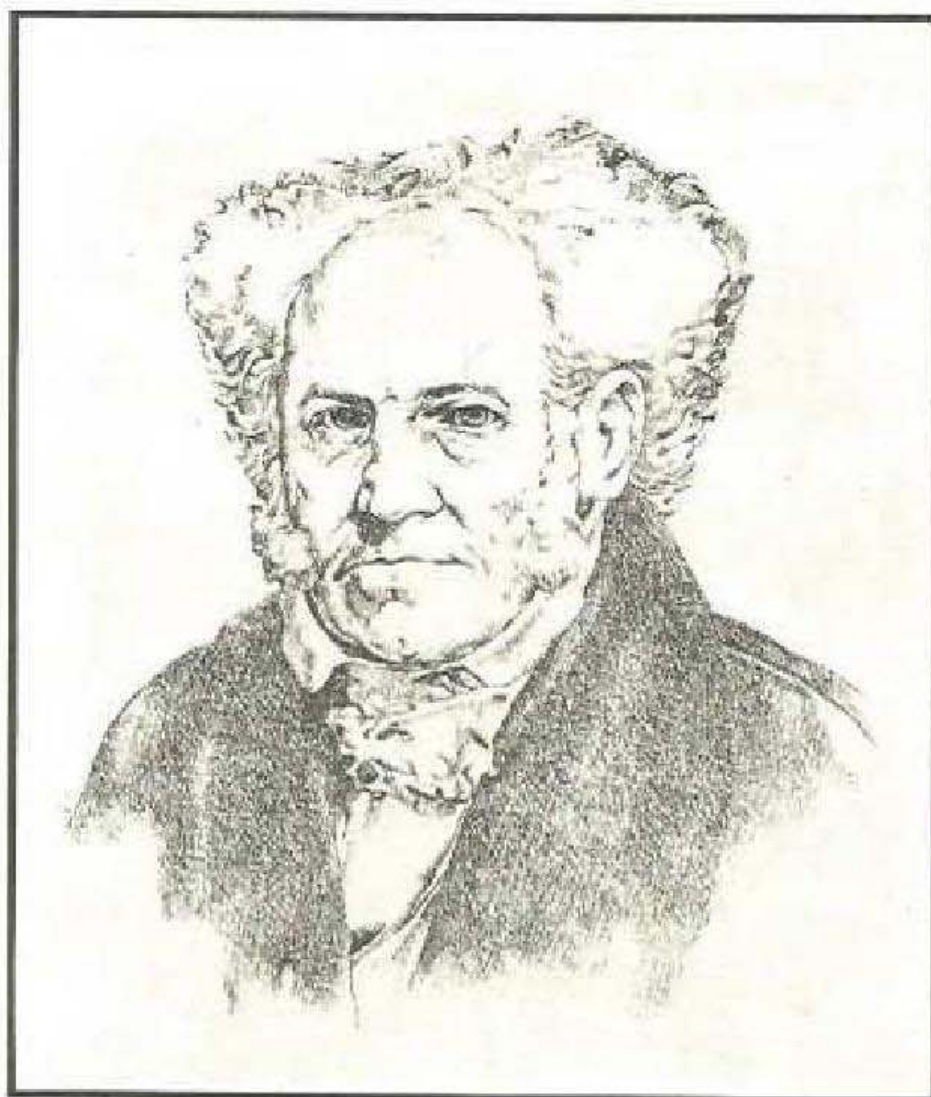
EDITOR: VICTOR CIVITA

Titulos originais:
Die Welt als Wille und Vorstellung
Parerga und Paralipomena

© Copyright desta edição, Abril S.A. Cultural,
São Paulo, 1980 - 2.ª edição, 1985.

Direitos exclusivos sobre as traduções deste volume,
Abril S.A. Cultural, São Paulo.

Direitos exclusivos sobre "Schopenhauer — Vida e Obra",
Abril S.A. Cultural, São Paulo.



SCHOPENHAUER

VIDA E OBRA

Consultoria: **Rubens Rodrigues Torres Filho**

Filho de Heinrich Floris Schopenhauer, comerciante da cidade de Dantzig, na Prússia, o filósofo Arthur Schopenhauer estava destinado a seguir a profissão de seu pai. Por isso, a família nunca se preocupou muito com sua educação intelectual e, quando contava apenas doze anos de idade, em 1800, induziu-o a empreender uma série de viagens importantes para um futuro comerciante. Schopenhauer percorreu a Alemanha, a França, a Inglaterra, a Holanda, a Suíça, a Silésia e a Áustria. Mas seu interesse não foi despertado por aquilo que seu pai mais desejava: o que fez de mais importante, durante essas viagens, foi redigir uma série de considerações melancólicas e pessimistas sobre a miséria da condição humana. Em 1805, a família fixou-se em Hamburgo e o obrigou a cursar uma escola comercial. A morte do pai (possivelmente voluntária) permitiu-lhe, contudo, abandonar para sempre os estudos comerciais e voltar-se para uma carreira universitária, como era seu desejo. Assim, Schopenhauer passou a dedicar-se aos estudos humanísticos, ingressando no Liceu de Weimar em 1807; dois anos depois, encontrava-se na faculdade de medicina de Göttingen, onde adquiriu vastos conhecimentos científicos. Em 1811, na Universidade de Berlim, assistiu aos cursos dos filósofos Schleiermacher (1768-1834) e Fichte (1762-1814). Este último seria, mais tarde, acusado por Schopenhauer de ter deliberadamente caricaturado a filosofia de Kant (1724-1804), tentando "envolver o povo alemão com a neblina filosófica". Em 1813, Schopenhauer doutorou-se pela Universidade de Berlim com a tese *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*.

Nessa época, sua mãe, Johanna Schopenhauer, estabeleceu-se em Weimar, onde começou a obter progressivo sucesso como romancista e passou a freqüentar os círculos mundanos que Schopenhauer detestava e se esforçava por ridicularizar ao máximo. As relações entre os dois deterioraram-se a ponto de Johanna declarar publicamente que a tese de seu filho não passava de um tratado de farmácia; em contrapartida, Schopenhauer afirmava ser incerto o futuro de sua mãe como romancista e que ela somente seria lembrada no futuro pelo fato de ser sua progenitora.

Apesar dessas brigas, Schopenhauer freqüentou durante algum tempo o salão de sua mãe. Ali tornou-se amigo de Goethe (1749-1832), que reconhecia seu gênio filosófico e sugeriu-lhe que trabalhasse numa teoria antinewtoniana da visão. A partir dessa sugestão, Schopenhauer escreveu *Sobre a Visão e as Cores*, publicado em 1816.

Um filósofo sem público

Em 1814, Schopenhauer rompeu definitivamente com a família e quatro anos depois concluiu sua principal obra, *O Mundo como Vontade e Representação*. Em 1819, o livro foi publicado, mas um ano e meio após haviam sido vendidos apenas cerca de 100 exemplares. A crítica também não foi favorável à obra.

Durante os anos de 1818 e 1819, Schopenhauer passou uma temporada na Itália: ao voltar, sua situação econômica não era das melhores. Solicitou então um posto de monitor na Universidade de Berlim, valendo-se de seu título de doutor e passando por uma prova que consistia numa conferência. Admitido em 1820, encarregou-se de um curso intitulado *A Filosofia Inteira, ou O Ensino do Mundo e do Espírito Humano*. O título do curso devia-se, provavelmente, a Hegel (1770-1831), que na época era um dos mais reputados professores da Universidade de Berlim. Tentando competir com Hegel, Schopenhauer escolheu o mesmo horário utilizado pelo rival, mas a tentativa redundou em fracasso completo: apenas quatro ouvintes assistiam a suas aulas. Ao fim de um semestre, renunciou à universidade.

Em 1821, envolveu-se em um acidente que teve desagradáveis consequências econômicas e, sobretudo, viria causar-lhe periódica crise de depressão psicológica. Nessa época, o filósofo residia numa pensão, cujos principais locatários, em sua grande maioria, eram senhoritas de idade avançada. Essas pensionistas tinham o desagradável hábito de espionar a chegada de supostas amantes, recebidas por Schopenhauer em seus aposentos. Certa noite, quando uma costureira chamada Caroline-Louise Marquet dedicava-se a esse mister, Schopenhauer, perdendo a paciência, atirou-a escada abaixo. Como resultado, foi processado e acabou sendo condenado a pagar trezentos *thalers* de despesas médicas. Além disso, ficava obrigado a pagar sessenta *thalers* anuais, até a morte de Caroline, que somente veio a falecer vinte anos depois. Durante todo esse tempo, Schopenhauer entrava em depressão nervosa, uma vez por ano, todas as vezes que era obrigado a pagar a pensão. Sua revolta dizia respeito menos à quantia desembolsada do que àquilo que sentia como injustiça cometida pelas autoridades.

Entre 1826 e 1833, Schopenhauer empreendeu freqüentes viagens, adoeceu por diversas vezes e tentou uma segunda experiência como professor da Universidade de Berlim. Foi mais uma tentativa fracassada, somente contrabalançada pela crítica elogiosa a seu *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada no periódico *Kleine Bücherschau*.

A solidão e a glória

Em 1833, depois de muitas hesitações, o filósofo resolveu fixar-se em Frankfurt-sobre-o-Meno, onde permaneceria até sua morte em 1860. Durante os vinte e sete anos que passou em Frankfurt, levou uma vida solitária, acompanhado por seu cão. Sua predileção por animais era filosoficamente justificada; segundo Schopenhauer, entre os cães, contrariamente ao que ocorre entre os homens, a vontade não é dissimulada pela máscara do pensamento.

Dedicado exclusivamente à reflexão filosófica, Schopenhauer trabalhou intensamente em Frankfurt, redigindo e publicando diversos livros. Em 1836, veio à lume o ensaio *Sobre a Vontade na Natureza*, que deveria completar o segundo livro de *O Mundo como Vontade e Representação*. Na mesma época, redigiu também dois ensaios sobre moral. O primeiro, escrito para concorrer a um concurso da Academia de Ciências de Drontheim (Noruega), intitula-se *Sobre a Liberdade da Vontade*. O segundo, *O Fundamento da Moral*, concorreu ao concurso da Academia de Copenhague e continha verdadeiros insultos a Hegel e a Fichte, que provocaram escândalo; embora fosse o único concorrente, o livro não foi premiado. Posteriormente, os dois ensaios seriam reunidos sob o título de *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* e publicados em 1841. Três anos depois, surgiu a segunda edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, enriquecida com alguns suplementos. Apesar disso, não teve sucesso.

O mesmo não ocorreu com a última obra escrita e publicada por Schopenhauer. Intitulava-se *Parerga e Paralipomena* e continha pequenos ensaios sobre os mais diversos temas: política, moral, literatura, filosofia, estilo e metafísica, entre outros. A obra alcançou inesperado sucesso, logo depois de ser publicada em 1851. A partir daí, a notoriedade do autor espalhou-se pela Alemanha e depois pela Europa. Um artigo de J. Oxenford, publicado na Inglaterra, deu início à grande difusão de sua filosofia. Na França, muitos filósofos e escritores viajaram até Frankfurt para visitá-lo. Na Alemanha, a filosofia de Hegel entrou em declínio e Schopenhauer surgiu como ídolo das novas gerações.

Assim, os últimos anos da vida de Schopenhauer proporcionaram-lhe um reconhecimento que ele sempre buscou. Artigos críticos surgiram em grande quantidade nos principais periódicos da época. A Universidade de Breslau dedicou cursos à análise de sua obra e a Academia Real de Ciências de Berlim propôs-lhe o título de membro, em 1858, que ele recusou.

Dois anos depois, a 21 de setembro de 1860, Arthur Schopenhauer, que Nietzsche (1844-1900) chamaria "o cavaleiro solitário", faleceu, vítima de pneumonia. Contava, então, 72 anos de idade.

O mundo cego e irracional

O ponto de partida do pensamento de Schopenhauer encontra-se na filosofia kantiana. Immanuel Kant (1724-1804) estabelecera distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si (*noumenon*) não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendia a metafísica clássica. A ciência restringir-se-ia, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. Dessas distinções, Schopenhauer concluiu que o mundo não seria mais do que representações, entendidas por ele, num primeiro momento, como síntese entre o subjetivo e o objetivo, entre a realidade exterior e a consciência humana. Como afirma em *O Mundo como Vontade e Representação*, "por mais maciço e imenso que seja este mundo, sua existência depende, em qual-

quer momento, apenas de um fio único e delgadíssimo: a consciência em que aparece". Em outra passagem de sua principal obra, Schopenhauer deixa mais clara essa idéia: "O mundo como representação, isto é, unicamente do ponto de vista de que o consideramos aqui, tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o objeto; suas formas são o espaço e o tempo, donde a pluralidade. A outra metade é o sujeito; não se encontra colocada no tempo e no espaço, porque existe inteira e indivisa em todo ser que percebe; daí resulta que um só desses seres junto ao objeto completa o mundo como representação, tão perfeitamente quanto todos os milhões de seres semelhantes que existem: mas, também, se esse ser desaparece, o mundo como representação não mais existe".

Não se pode dizer que essas idéias expressem exatamente o pensamento kantiano, mas, seja como for, Schopenhauer chegou a essas conclusões, partindo do mestre que tanto admirava. Schopenhauer, contudo, separa-se, explicitamente, de Kant em um ponto essencial e, a partir daí, constrói uma filosofia original. Para Kant, a coisa-em-si é inacessível ao conhecimento humano, pois encontra-se além dos limites das estruturas do próprio ato cognitivo, entendido como síntese dos dados da intuição sensível, síntese essa realizada pelas categorias *a priori* do entendimento. Schopenhauer, ao contrário, pretendeu abordar a própria coisa-em-si. Essa coisa-em-si, raiz metafísica de toda a realidade, seria a Vontade.

Segundo o autor de *O Mundo como Vontade e Representação*, a experiência interna do indivíduo assegura-lhe mais do que o simples fato de ele ser "um objeto entre outros". A experiência interna também revela ao indivíduo que ele é um ser que se move a si mesmo, um ser ativo cujo comportamento manifesto expressa diretamente sua vontade. Essa consciência interior que cada um possui de si mesmo como vontade seria primitiva e irreduzível; A vontade revelar-se-ia imediatamente a todas as pessoas como o *em-si* e a percepção que as pessoas têm de si mesmas como vontades seria distinta da percepção que as mesmas têm como corpo. Mas isso não significa que Schopenhauer tenha esposado a tese de que as ações corporais e as ações da vontade constituem duas séries de fatos, entendidas as primeiras como causadoras das segundas. Para Schopenhauer, o corpo humano é apenas *objetivação* da vontade, tal como aparece sob as condições da percepção externa. Em outros termos, o que se quer e o que se faz são uma e a mesma coisa, vistos, porém, de perspectivas diferentes.

Da mesma forma como nos homens, a vontade seria o princípio fundamental da natureza. Para Schopenhauer, na queda de uma pedra, no crescimento de uma planta ou no puro comportamento instintivo de um animal afirmam-se tendências, em cuja objetivação se constituem os corpos. Essas diversas tendências não passariam de disfarces sob os quais se oculta uma vontade única, superior, de caráter metafísico e presente igualmente na planta que nasce e cresce, e nas complexas ações humanas. Essa vontade, para Schopenhauer, é independente da representação e, portanto, não se submete às leis da razão. Ao contrário de Hegel, para quem o real é racional, a filosofia de Schopenhauer sustenta que o real é em si mesmo cego e irracional, enquanto vontade. As formas racionais da consciência não passariam de ilusórias aparências e a essência de todas as coisas seria

alheia à razão: "A consciência é a mera superfície de nossa mente, da qual, como da terra, não conhecemos o interior, mas apenas a crosta". O inconsciente representa, assim, papel fundamental na filosofia de Schopenhauer. Sob esse aspecto, o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* antecipou-se a alguns dos conceitos mais importantes da psicanálise fundada por Sigmund Freud (1856-1939). O próprio Freud reconheceu a importância das idéias de Schopenhauer; em um de seus escritos afirma que certas considerações sobre a loucura, encontradas no *Mundo como Vontade e Representação*, poderiam "rigorosamente, sobrepor-se à doutrina da repressão".

Viver é sofrer

No sistema de Schopenhauer, a vontade é a raiz metafísica do mundo e da conduta humana; ao mesmo tempo, é a fonte de todos os sofrimentos. Sua filosofia é, assim, profundamente pessimista, pois a vontade é concebida em seu sistema como algo sem nenhuma meta ou finalidade, um querer irracional e inconsciente. Sendo um mal inerente à existência do homem, ela gera a dor, necessária e inevitavelmente, aquilo que se conhece como felicidade seria apenas a interrupção temporária de um processo de infelicidade e somente a lembrança de um sofrimento passado criaria a ilusão de um bem presente. Para Schopenhauer, o prazer é momento fugaz de ausência de dor e não existe satisfação durável. Todo prazer é ponto de partida de novas aspirações, sempre obstadas e sempre em luta por sua realização: "Viver é sofrer".

Mas, apesar de todo seu profundo pessimismo, a filosofia de Schopenhauer aponta algumas vias para a suspensão da dor. Num primeiro momento, o caminho para a supressão da dor encontra-se na contemplação artística. A contemplação desinteressada das idéias seria um ato de intuição artística e permitiria a contemplação da vontade em si mesma, o que, por sua vez, conduziria ao domínio da própria vontade. Na arte, a relação entre a vontade e a representação inverte-se, a inteligência passa a uma posição superior e assiste à história de sua própria vontade; em outros termos, a inteligência deixa de ser atriz para ser espectadora. A atividade artística revelaria as idéias eternas através de diversos graus, passando sucessivamente pela arquitetura, escultura, pintura, poesia lírica, poesia trágica, e, finalmente, pela música. Em Schopenhauer, pela primeira vez na história da filosofia, a música ocupa o primeiro lugar entre todas as artes. Liberta de toda referência específica aos diversos objetos da vontade, a música poderia exprimir a Vontade em sua essência geral e indiferenciada, constituindo um meio capaz de propor a libertação do homem, em face dos diferentes aspectos assumidos pela Vontade.

No Nada, a salvação

A libertação proporcionada pela arte, segundo Schopenhauer, não é, contudo, total e completa. A arte significa apenas um distanciamento relativamente passageiro e não a supressão da Vontade. Para

que atinja a libertação, é necessário que o homem ascenda ao nível da conduta ética, a qual representa uma etapa superior no processo de superação das "dores do mundo". A ética de Schopenhauer não está, contudo, presa à noção de "dever"; Schopenhauer rejeita as formas imperativas de filosofia que são, para ele, formas de coerção. Sua ética não se apóia em mandamentos, antes na noção de que a contemplação da verdade é o caminho de acesso ao bem. Para Schopenhauer, o egoísmo, que faz do homem o inimigo do homem, advém da ilusão de vontades independentes que afirmam seus ímpetus individuais. A superação do egoísmo somente seria possível mediante o conhecimento da natureza única universal da Vontade. Como consequência moral do desaparecimento de sua individualidade, o homem pode tornar-se bom; ao espírito de luta contra os semelhantes segue-se o espírito de simpatia. Libertado, pela etapa ética, o homem atinge o princípio que é o fundamento de toda verdade moral: "Não prejudiques pessoa alguma, sê bom com todos".

Essa ética da piedade e da comiseração, segundo Schopenhauer, encontrou sua mais acabada expressão nos evangelhos, onde "ama a teu próximo como a ti mesmo" constitui o princípio fundamental da conduta. Mas nem mesmo a ética da piedade possibilitaria ao homem atingir a felicidade última. Para Schopenhauer, a mais completa forma de salvação para o homem somente pode ser encontrada na renúncia quietista ao mundo e a todas as suas solicitações, na mortificação dos instintos, na auto-anulação da vontade e na fuga para o Nada: "...desviemos um instante os olhos de nossa própria indigência e de nosso limitado horizonte; levemo-lo sobre esses homens que venceram o mundo nos quais a vontade, atingindo a perfeita consciência de si, se reconheceu em tudo que existe e livremente renunciou a si mesma... então, em vez desse tumulto de aspirações sem fim, em vez dessas passagens constantes do desejo ao medo, da alegria ao sofrimento, em vez dessas esperanças sempre inalcançadas e sempre renascentes, que fazem da vida humana, enquanto animada pela vontade, um sonho interrompido, não perceberemos mais do que esta paz, mais preciosa que todos os tesouros da razão, a calma absoluta do espírito, esta serenidade imperturbável, tal como Rafael e Corregio a pintaram nas figuras de seus santos e cujo brilho deve ser para nós a mais completa e verídica anunciação da boa nova: a vontade desapareceu; subsiste apenas o conhecimento".

Cronologia

- 1788 — Em Dantzig, a 22 de fevereiro, nasce Arthur Schopenhauer.
- 1789 — A 14 de julho, eclode a Revolução Francesa.
- 1794 — Fichet publica *Os Princípios Fundamentais da Doutrina da Ciência*.
- 1807 — Schopenhauer ingressa no Liceu de Weimar. Publicação da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel.
- 1813 — Schopenhauer doutora-se pela Universidade de Berlim com a tese *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Nasce Søren Kierkegaard.

- 1816 — Schopenhauer publica *Sobre a Visão e as Cores*.
 1818 — Nasce Karl Marx.
 1819 — Publicação de *O Mundo como Vontade e Representação*, de Schopenhauer.
 1831 — Comte inicia a publicação de seu *Curso de Filosofia Positiva*. Morre Hegel.
 1832 — Morre Goethe.
 1835 — Nasce Johannes Brahms. Tocqueville publica a primeira parte de *A Democracia na América*.
 1840 — Proudhon publica *O que é a Propriedade?*
 1841 — Editam-se *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*, de Schopenhauer.
 1844 — Nasce Friedrich Wilhelm Nietzsche.
 1851 — Schopenhauer publica *Parerga e Paralipomena*.
 1860 — Morre a 21 de setembro, em Frankfurt-sobre-o-Meno.

Bibliografia

- BRÉHIER, É.: *L'Unique Pensée de Schopenhauer*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1938.
 COMPLESTON, F. C.: *Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*, Londres, 1946.
 GARDINER, P.: *Schopenhauer*, Penguin Books, Harmondsworth, 1936.
 GARDINER, P.: *Schopenhauer*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., The MacMillan Company & Free Press, Nova York, 1967.
 ROSSET, C.: *Schopenhauer, Philosophe de l'Absurde*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
 ROSSET, C.: *Schopenhauer*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
 TAYLOR, R.: *Schopenhauer*, in *A Critical History of Western Philosophy*, editado por D.J. O'Connor, The Free Press of Glencoe, Nova York, 1964.
 ZIMMERN, H.: *Arthur Schopenhauer: his Life and Philosophy*, Londres, 1932.

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO*

(III PARTE)

*Ob nicht Natur zuletzt
sich doch ergründe?****

Goethe

Seleção e tradução de Wolfgang Leo Maar

* Traduzido do original alemão *Arthur Schopenhauer — Sämtliche Werke*, 2.ª edição, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden, 1949, vol. I, livro III, pp. 199 — 316.

*** Não se haverá de compreender por fim a natureza em seu âmago? (N. do T.)

LIVRO III

O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

CONSIDERAÇÃO SEGUNDA

“A representação independente do princípio de razão:
A idéia platônica: o objeto da arte.”

*Tí tò mèn aeì, génesin dè ouk ékhon; kaí tí
tò gignòmenon mèn kaí apollýmenon, óntos dè
oudépote ón;** Platão

* O que é sempre, sem possuir origem? Que é o que será e o que foi, mas realmente nunca é? (N. do T.)

§ 30

Apresentado no primeiro livro como pura *representação*, objeto para um sujeito, consideramos o mundo no segundo livro por sua outra face e verificamos como esta é *vontade*, que unicamente se mostrou como o que aquele mundo é além da representação; em conformidade, denominávamos o mundo como representação, no todo ou em suas partes, a *objetividade da vontade*, quer dizer: a vontade tornada objeto, i. e., representação. Recordamos também que tal objetivação da vontade possuía graus numerosos, porém determinados, em que, com clareza e perfeição gradualmente crescente, a vontade surgia na representação, i. e., se apresentava como objeto. Reconhecíamos as idéias de Platão em tais graduações, na medida em que estas são as espécies determinadas, ou as formas e propriedades invariáveis originárias de todos os corpos naturais, orgânicos ou inorgânicos, como também as forças genéricas se manifestando conforme leis naturais. Tais idéias, portanto, se manifestam em indivíduos e particularidades inumeráveis, comportando-se como modelo para estas suas imagens. A multiplicidade de tais indivíduos é concebível unicamente mediante o tempo e o espaço, seu surgir e desaparecer unicamente mediante a causalidade, em cujas formas reconhecemos somente as diversas modalidades do princípio de razão, princípio último de toda finitude, toda individuação, forma geral da representação, tal como esta se dá na consciência do indivíduo como tal. A idéia, porém, não se submete àquele princípio: por isto não experimenta pluralidade nem mudança. Enquanto os indivíduos em que se manifesta são inumeráveis e nascem e perecem incessantemente, ela permanece invariavelmente a mesma, e para ela o princípio de razão não possui significado algum. Mas como este é a forma sob a qual se encontra todo conhecimento do sujeito, enquanto este conhece como *indivíduo*, assim as idéias se localizarão totalmente fora da esfera do conhecimento do sujeito como tal. Portanto, se as idéias devem se tornar objeto do conhecimento, a condição é a supressão da individualidade no sujeito cognoscente. Esclarecimentos mais acurados e pormenorizados sobre este assunto nos ocuparão a seguir.

§ 31

Antes de iniciar, seja a seguinte observação essencial. Espero ter sido bem sucedido no livro precedente no formar a convicção de que aquilo que é denominado *coisa em si* na filosofia de Kant, apresentado em doutrina sobremodo importante, porém obscura e paradoxal, sobretudo devido à maneira pela qual

Kant a introduziu, concluindo do efeito para a causa, era encarado como ponto conflitante, e até mesmo como o lado débil de sua filosofia, que isto, assim pretendo, quando atingido pelo caminho bem diverso por nós percorrido, nada mais é do que a *vontade*, na esfera deste conceito ampliada e determinada do modo indicado. Espero, além disto, que não se hesite em reconhecer, feita a exposição precedente, nos graus determinados da objetivação desta vontade, que é o em-si do mundo, aquilo que Platão denominou as *idéias eternas*, ou as formas imutáveis (*eidē*) que, reconhecidamente o dogma principal, mas simultaneamente mais obscuro e paradoxo de sua doutrina, constituiu-se em objeto de meditação, de discussão, de escárnio e de admiração por parte de espíritos numerosos e diversos durante séculos.

Sendo a vontade a *coisa em si*, e a *idéia* a objetividade imediata desta vontade em um grau determinado, atinamos com a coisa em si de Kant e a *idéia* de Platão, única que lhe é *óntos ón*, estes dois grandes obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente, não como idênticas porém estreitamente afins, e distintas apenas por uma única determinação. Ambos estes grandes paradoxos formam mesmo, justamente por se enunciarem de modo tão diverso, dadas as individualidades extraordinariamente diferentes de seus autores, e malgrado toda sua concordância e afinidade internas, o melhor comentário um em relação ao outro, ao se assemelharem a dois caminhos bem distintos conduzindo a objetivo único. Isto permite esclarecimento em poucas palavras. Com efeito, o que Kant diz é essencialmente o seguinte: "Tempo, espaço e causalidade não são determinações da coisa em si, mas pertencem unicamente a seu fenômeno, na medida em que não passam de formas de nosso conhecimento. Mas como toda multiplicidade e todo surgir e feneceer são possíveis unicamente mediante tempo, espaço e causalidade, também aquelas pertencem apenas ao fenômeno, e de modo algum à coisa em si. Contudo como todo nosso conhecimento é condicionado por aquelas formas, toda a experiência é apenas conhecimento do fenômeno, não da coisa em si: por isto suas leis não podem ser aplicadas à coisa em si. Isto é válido inclusive para nosso próprio eu, que nós conhecemos unicamente como fenômeno, e não pelo que possa ser em si". Eis, com respeito ao ponto importante considerado, o sentido e conteúdo da doutrina de Kant. Por seu lado, Platão afirma: "As coisas deste mundo, percebidas por nossos sentidos, não possuem ser verdadeiro: *elas sempre vêm a ser, mas nunca são*: possuem apenas um ser relativo, são em conjunto apenas em e mediante sua relação recíproca: assim é possível denominar todo seu ser-aí um não-ser. Em consequência também não são objetos de um conhecimento propriamente dito (*epistēme*), pois este é possível quanto ao que é em e para si e de um modo sempre idêntico: elas porém são apenas o objeto de uma suposição sugerida pela sensação (*dóxa met' aisthēseos alógon*). Enquanto limitados à percepção das coisas, parecemos homens em uma caverna escura, atados de maneira tal que impossibilite mesmo os movimentos da cabeça, e que nada vissem além das silhuetas de coisas reais projetadas em uma parede à sua frente pela luz de um fogo aceso por trás de suas costas, inclusive uns em relação aos outros e mesmo cada um quanto a si próprio: somente as sombras naquela

parede. Sua sabedoria, porém, constituir-se-ia na previsão da sequência daquelas sombras, aprendida por experiência. Por outro lado, que pode ser denominado única e verdadeiramente existente (*óntôs ón*) porque *sempre é, mas nunca vem a ser, nem deixa de ser*, são os modelos de tais imagens: as idéias eternas, as formas originais de todas as coisas. Não lhes cabe a *multiplicidade*: pois cada uma é, conforme sua essência, unicamente enquanto é o próprio modelo, cujas reproduções ou sombras são todas as coisas da mesma espécie, de igual nome, individuais e transitórias. Também não possuem *começo e nem fim*, pois são verdadeiramente existentes, nunca porém o que começa, nem o que termina, como suas cópias perecíveis. (Estas duas determinações negativas contêm necessariamente o pressuposto, porém, de que tempo, espaço e causalidade não possuem significado nem validade para as idéias, que não existem nestes.) Assim, apenas delas podemos ter um conhecimento propriamente dito, uma vez que pode ser objeto deste unicamente o que existe sempre e sob qualquer consideração (portanto em si), e não o que existe, mas também não existe, conforme seja enfocado". Esta é a doutrina de Platão. É evidente, e não requer qualquer comprovação adicional, que o sentido interno de ambas as doutrinas é totalmente o mesmo, que ambas explicam o mundo visível como um fenômeno, sem existência em si, e que somente mediante o que nele se manifesta (para um, a coisa em si, para outro, a idéia) possui significado e realidade emprestada; realidade esta porém, verdadeiramente existente, a que, conforme ambas as doutrinas, todas as formas daquele fenômeno, mesmo as mais gerais e essenciais, são inteiramente estranhas. Para negar estas formas, Kant as encerrou em expressões abstratas e por assim dizer negou à coisa em si o tempo, o espaço e a causalidade como meras formas do fenômeno. Platão, por outro lado, não atingiu a expressão mais elevada, e recusou aquelas formas somente de modo mediatizado, às suas idéias, ao negar a estas o que unicamente é possível mediante aquelas, ou seja, a multiplicidade do análogo, o surgir e o desaparecer. Por redundância, contundo, desejo ressaltar ainda com um exemplo aquela peculiar e importante concordância. Esteja frente a nós um animal em sua vitalidade plena. Platão dirá: "Este animal não tem uma existência verdadeira, mas somente uma aparente, um devir constante, um ser-aí relativo, que pode ser chamado tanto não-ser quanto um ser. Verdadeiramente existente é apenas a idéia que se reproduz naquele animal, ou o animal em si mesmo (*autô tò thérion*), de tudo independente, mas existindo em e para si (*kath' eautò, aei hosautôs*), sem começo, sem fim, porém sempre do mesmo modo (*aei ón, kai medépote oúte gignómenon, oúte apollýmenon*). Portanto, enquanto reconhecemos neste animal a sua idéia, é totalmente indiferente e sem significado o termos frente a nós agora este animal, ou seu ancestral de um milênio, que o local seja este ou num país distante, que se apresente desta ou daquela maneira, posição ou ação, que finalmente seja este ou aquele indivíduo de sua espécie: isto tudo não existe e refere-se somente ao fenômeno: unicamente a idéia do animal possui existência verdadeira e é objeto de conhecimento real". Assim Platão. Kant diria por exemplo: "Este animal é um fenômeno no tempo, no espaço e na causalidade, que todos são as condições *a priori* da possibilidade da experiência que se encon-

tram em nossa capacidade cognitiva, e não determinações da coisa em si. Por isto este animal, tal como o percebemos neste instante determinado, neste dado local, em conexão com a experiência, i. e., a cadeia de causas e efeitos, como um indivíduo que teve início e do mesmo modo necessariamente terá fim, não é um ser em si, mas um fenômeno válido apenas em relação ao nosso conhecimento. Para se conhecê-lo no que possa ser em si, conseqüentemente independente de todas as determinações situadas no tempo, no espaço e na causalidade, seria necessário um modo de conhecimento outro do que o único que nos é possível, através dos sentidos e do entendimento”.

Aproximando ainda mais o enunciado kantiano do platônico, diríamos: tempo, espaço e causalidade são aqueles dispositivos de nosso intelecto graças a que o ser *único* de qualquer espécie, propriamente existente, se nos apresenta como uma multiplicidade de seres de mesma espécie, num nascer e perecer incessantemente renovado, numa sucessão infinita. Tomar as coisas mediante e conforme dito dispositivo é a apercepção *imane*nte; mas fazê-lo com consciência do processo empregado constitui a apercepção *transcendental*. Esta última atingimos *in abstracto* pela crítica da razão pura; contudo excepcionalmente ela pode se verificar também de modo intuitivo. Este adendo final é meu, que me esforço por aclarar com este terceiro livro.

Tivesse jamais a doutrina kantiana, tivesse, a partir de Kant, a doutrina platônica sido efetivamente compreendida e interpretada, houvesse sido meditado com fidelidade e seriedade sobre o sentido e conteúdo interno das doutrinas de ambos os grandes mestres, em vez de empregar a torto e a direito os termos de um e parodiar o estilo de outro; não se subtrairia o reconhecimento de quanto ambos os grandes sábios concordam, e o significado estrito, o objetivo de ambas as doutrinas, é estritamente o mesmo. Não somente não se teria comparado constantemente Platão e Leibniz, quem de modo algum seu espírito inspira, ou até com um conhecido senhor¹ ainda vivo, como a zombar dos manes do grande pensador da antiguidade; mas ter-se-ia de um modo geral muito além do que o feito, ou melhor, não se teria retrocedido de modo tão ignominioso como nestes derradeiros quarenta anos; não se teria sido logrado, hoje por um, amanhã por outro cabeça de vento, e não se teria inaugurado na Alemanha o século XIX, tão promissoriamente significativo, com farsas filosóficas apresentadas sobre o túmulo de Kant (como ocasionalmente os antigos durante os funerais dos seus), sob o justo escárnio de outras nações, visto ser o alemão, sério e mesmo cerimonioso, o menos indicado para tanto. Porém tão restrito é o público efetivo de filósofos verdadeiros, que, mesmo os discípulos que compreendem, lhes são conduzidos mui parcamente através dos séculos. *Eísi dè narthekophóroi mèn polloí, bákkhoi dè ge pauroí. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.)*²

He atímia philosophía diá taúta prospéptoken, hóti ou kath', áxian autés haptóntai ou gàr nóthous edei áptesthai, allà gnésious. (Eam ob rem philosophia

¹ F. H. Jacobi. (N. do A.)

² Há muitos condutores de Tirso, mas somente poucos Bacantes. (N. do T.)

*in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuris, sed a legitimis erat attrectanda.*³ (Platão.)

Estribavam-se nas palavras, as palavras: “representações *a priori*, formas conscientes do intuir e do pensar independente da experiência, conceitos primitivos do entendimento puro”, etc., e perguntava-se então se as idéias de Platão, que também pretendem ser conceitos primitivos e além disto também reminiscências de uma intuição das coisas verdadeiramente existentes, anterior à vida, não seriam idênticas com as formas kantianas do intuir e do pensar, que se encontram *a priori* em nossa consciência: estas duas doutrinas inteiramente heterogêneas, a kantiana das formas, que restringem o conhecimento do indivíduo ao fenômeno, e a platônica das idéias, cujo conhecimento nega explicitamente aquelas formas — estas doutrinas, nesta medida diametralmente opostas, pois que se assemelhavam um pouco em suas expressões, eram comparadas com atenção, discutidas quanto à sua identidade, concluindo-se por fim que não eram mesmo iguais, e inferindo que a doutrina das idéias de Platão e a crítica da razão de Kant nada possuem em comum.⁴ Mas isto é o suficiente sobre este assunto.

§ 32

Em consequência de nossas considerações anteriores, com toda a coincidência interna entre Kant e Platão, e a identidade do objetivo que ambos tinham em mente, ou a concepção de mundo, que os estimulava e conduzia ao filosofar, mesmo assim idéia e coisa em si não são simplesmente uma e a mesma: mas a idéia é para nós somente a objetividade imediata, e por isto adequada, da coisa em si, que porém ela própria é a *vontade*, a vontade enquanto ainda não objetivada, ainda não tornada representação. Pois a coisa em si deve, conforme Kant, ser livre de todas as formas presas ao conhecimento como tal: e é apenas um erro de Kant (como será mostrado no suplemento),⁵ que ele não incluísse entre estas formas, antes de todas as outras, o ser-objeto-para-um-sujeito, por ser justamente esta a forma primeira e mais geral de todo fenômeno, isto é, representação; eis porque ele deveria ter recusado expressamente a sua coisa em si o ser objeto, o que o teria preservado daquela grande inconseqüência, que não se tardou em descobrir. A idéia platônica, por outro lado, é necessariamente objeto, algo reconhecido, uma representação, e justamente devido a isto, e somente devido a isto, distinta da coisa em si. Ela se despojou apenas das formas subordinadas do fenômeno, todas por nós compreendidas sob o princípio de razão, ou melhor, ainda não as adotou; contudo manteve a forma primeira e mais geral, a da repre-

³ Por isto a filosofia caiu na infâmia, pois que a ela não há dedicação suficiente: porque não deveria ser ocupação de charlatães, mas de profissionais. (N. do T.)

⁴ Veja-se por exemplo: *Immanuel Kant, um Monumento de Fr. Bouterweck*, p. 49, e a *História da Filosofia*, de Buhle, tomo 6, p. 802 até 815 e 823. (N. do A.)

⁵ Trata-se do adendo ao 1.º vol. de *O Mundo Como Vontade e Representação*, que se denomina *Crítica da filosofia kantiana*, e que porta a seguinte epígrafe: “*C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunement de grandes fautes*”. (Voltaire.) (É o privilégio do verdadeiro gênio, e sobretudo daquele que abre novos rumos, de fazer impunemente grandes erros.) (N. do T.)

sentação em geral, do ser objeto para um sujeito. As formas a esta subordinadas (cuja expressão geral é o princípio de razão) multiplicam a idéia em indivíduos singulares e transitórios cujo número é inteiramente indiferente à idéia. O princípio de razão é portanto novamente a forma adotada pela idéia, ao cair no conhecimento do sujeito enquanto indivíduo. A coisa individual que aparece em conformidade com o princípio de razão é portanto somente uma objetivação mediata da coisa em si (que é a vontade), entre as quais se encontra a idéia, como a única objetividade imediata da vontade, ao não adotar forma alguma própria ao conhecer como tal, senão a da representação em geral, i. e., do ser objeto para um sujeito. Por isto também unicamente ela é a *objetivação mais adequada* da vontade ou coisa em si, é ela mesma toda a coisa em si, apenas sob a forma da representação: e nisto reside o motivo da grande concordância entre Platão e Kant, embora, a rigor extremo, o dito por ambos não seja idêntico. As coisas individuais porém não são uma objetividade da vontade inteiramente adequada, mas aqui esta já se encontra obscurecida por aquelas formas, cuja expressão comum é o princípio de razão, que constituem, contudo, condições do conhecimento, tal como esta é possível ao indivíduo enquanto tal. De fato, se fosse permitido concluir a partir de um pressuposto impossível, nós não mais conheceríamos coisas individuais, nem acontecimentos, nem mudanças, nem multiplicidade, mas somente idéias, somente os graus da objetivação daquela vontade única, da verdadeira coisa em si, seriam captados com conhecimento distinto, e em consequência nosso mundo seria um *Nunc stans*; ⁶ se não fôssemos, como sujeito do conhecimento, simultaneamente indivíduos, i. e., nossa intuição não fosse mediatizada por um corpo, de cujas afecções ela parte, e ele próprio apenas vontade concreta, objetividade do desejo, portanto objeto entre objetos, e como tal, na medida em que penetra na consciência conhecedora, pode fazê-lo apenas nas formas do princípio de razão, e conseqüentemente pressupõe e assim introduz o tempo e todas as outras formas expressas por aquele princípio. O tempo é somente a visão dispersa e dividida possuída por um ser individual das idéias que estão fora do tempo, e portanto são *eternas*: por isto Platão afirma que o tempo é a imagem móvel da eternidade: *αἰὼνος εἶκον κινετὸν τὸ κρῶνος*. ⁷

Uma vez que, como indivíduos, não temos conhecimento algum fora do subordinado ao princípio de razão, porém esta forma exclui o conhecimento das idéias, é certo que, se for possível nos elevarmos do conhecimento das coisas individuais ao das idéias, isto somente pode se verificar pela ocorrência de uma transformação no sujeito, correspondente e análoga àquela grande mudança de todo o modo do objeto, e mediante o qual o sujeito, enquanto conhecendo uma idéia, não é mais indivíduo.

§ 33

⁶ Ser no presente. (N. do T.)

⁷ O tempo é o quadro em movimento da eternidade. (N. do T.) Veja-se cap. 29 do 2.º vol. [de *O Mundo...*] (N. do A.)

Sabemos pelo livro precedente, que o conhecimento em geral pertence ele próprio à objetivação da vontade em seus graus mais elevados, e que a sensibilidade, os nervos, o cérebro, como outras partes do ser orgânico, constituem apenas expressão da vontade neste grau de sua objetividade, e portanto a representação por ela produzida está igualmente destinada ao serviço daquela como um meio (*mekhané*) para atingir seus agora complexos (*polyteléstera*) objetivos, para a manutenção de um ser provido de múltiplas necessidades. Originalmente, portanto, e conforme sua essência, o conhecimento é útil à vontade, e, assim como o objeto imediato que, com a aplicação da lei da causalidade se torna seu ponto de partida, é somente vontade objetivada, assim também todo conhecimento resultante do princípio de razão se mantém numa relação mais ou menos estreita com a vontade. Pois o indivíduo encontra seu corpo como um objeto entre objetos, com todos eles mantendo variadas relações e proporções conforme o princípio de razão, cuja observação, portanto, por vias mais ou menos extensas, sempre reconduz ao seu corpo, logo à sua vontade. Como é o princípio de razão que situa os objetos nesta relação com o corpo, e por isto com a vontade, o conhecimento servidor desta também se empenhará unicamente em conhecer dos objetos justamente as proporções estabelecidas pelo princípio de razão, portanto em seguir suas diversas relações no espaço, tempo e causalidade. Pois é somente graças a estas que o objeto é *interessante* ao indivíduo, i. e., possui uma relação com a vontade. Por isto o conhecimento a serviço da vontade conhece dos objetos praticamente nada além de suas relações, conhece os objetos somente enquanto existem neste momento, neste local, sob tais circunstâncias, por tais causas, com estes efeitos, em uma palavra, como coisas individuais; e suprimindo todas estas relações, também os objetos desapareceriam ao conhecimento, que deles nada mais conheceria. Não devemos também dissimular que o que as ciências consideram nas coisas de igual modo constitui essencialmente nada além daquilo, ou seja, suas relações, as relações de tempo e espaço, as causas de transformações naturais, a comparação das configurações, os motivos dos acontecimentos, portanto nada senão relações. O que as distingue do conhecimento comum é apenas sua forma, o sistemático, a facilitação do conhecimento pela reunião de todo o individual no geral, mediante a subordinação dos conceitos, e pela completeza destes assim adquirida. Toda relação possui ela mesma somente uma existência relativa: por exemplo, todo ser no tempo é também um não-ser: pois o tempo é apenas aquilo mediante o que podem corresponder à mesma coisa determinações opostas: por isto todo fenômeno no tempo também não é: pois o que separa seu começo de seu fim é justamente apenas o tempo, algo essencialmente passageiro, desprovido de substância e relativo, aqui denominado duração. O tempo, porém, é a forma mais geral de todos os objetos do conhecimento a serviço da vontade e o protótipo das demais formas do mesmo.

Regra geral, o conhecimento permanece sempre sujeito ao serviço da vontade, dado que se formou para este serviço, e mesmo emergiu da vontade assim como a cabeça emerge do tronco. Nos animais, esta serviçalidade do conhecimento sob a vontade nunca pode ser suprimida. Nos homens, esta supressão

ocorre somente como exceção, como a seguir veremos mais de perto. Esta distinção entre homem e animal é expressa externamente pela diferença da relação da cabeça com o tronco. Nos animais inferiores ambas as partes se acham ainda soldadas homogeneamente; em todos, a cabeça está orientada para a terra, onde se encontram os objetos da vontade; mesmo nos superiores, a cabeça e o tronco permanecem unidos de modo mais acentuado do que no homem, cuja cabeça parece livremente assente sobre o corpo, apenas portada por este, sem servi-lo. Este privilégio humano, o apresenta em seu mais alto grau o Apolo de Belvedere: a cabeça contempladora do deus das musas de tal modo se ergue livre nos ombros, que parece liberta inteiramente do corpo, e desobrigada de cuidados com ele.

§ 34

Esta transição possível, porém, sempre excepcional, do conhecimento comum de coisas individuais, ao conhecimento da idéia, ocorre de modo repentino, ao arrancar-se o conhecimento ao serviço da vontade, por cessar precisamente o sujeito de ser meramente individual, tornando-se agora sujeito puro do conhecimento, destituído de vontade, não mais se ocupando, conforme o princípio de razão, das relações; mas repousando e sendo absorvido na contemplação firme do objeto oferecido fora de quaisquer conexões com outros.

Isto requer, para se tornar claro, necessariamente um exame pormenorizado, em cujas estranhezas não há que se deter, pois desaparecerão por si, concatenado o conjunto do pensamento a ser exposto nesta obra.

Quando, erguidos pela força do espírito, abandonamos o modo comum de examinar as coisas, cessando de acompanhar somente suas relações entre si, cujo objetivo último é sempre a relação com a própria vontade, pelo fio condutor das configurações do princípio de razão, sem mais considerar nas coisas o onde, quando, por que e para que, mas única e exclusivamente o *que*; não permitindo também que se aloje na consciência o pensamento abstrato, os conceitos da razão; entregando porém todo poder de nosso espírito à contemplação, submergindo nesta inteiramente, permitindo o preenchimento pleno da consciência pela tranqüila contemplação do objeto natural ocasionalmente presente, seja uma paisagem, uma árvore, um rochedo, uma construção, ou o que for; ao nos *perdermos* inteiramente neste objeto (*sich gaenzlich in diesen Gegenstand verliert*), num significativo modo de expressão alemão, ou seja, esquecendo nosso indivíduo, nossa vontade, continuando a subsistir somente como sujeito puro, límpido espelho do objeto; de tal modo que tudo se passasse, como se existisse unicamente o objeto, sem alguém que o percebesse, não se podendo mais distinguir portanto a intuição do seu sujeito, mas ambos se tornaram um, ao ser a consciência plenamente preenchida e ocupada por uma única imagem intuitiva; quando, portanto, o objeto abandonou toda relação com algo externo a ele, e o sujeito toda relação com a vontade; então o que é conhecido não é mais a coisa individual como tal; mas é a *idéia*, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade neste grau; e precisamente por isto o referido nesta intuição já não é indivíduo, pois o indiví-

duo se perdeu numa tal intuição; mas ele é *sujeito puro do conhecimento*, destituído de vontade, de dor, de temporalidade. Esta afirmação tão surpreendente por ora (de que não ignoro confirmar a expressão proveniente de Thomas Paine, *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*).⁸ tornar-se-á pelo que segue gradativamente mais clara a menos estranha. Também nela pensava Espinosa, ao escrever: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*⁹ (*Ética* V, prop. 31, schol.)¹⁰ Numa tal contemplação, de um só golpe a coisa individual se torna a *idéia* de sua espécie, e o indivíduo que intui, o *sujeito puro do conhecimento*. O indivíduo como tal conhece apenas coisas individuais; o sujeito puro do conhecimento, somente idéias. Pois o indivíduo é o sujeito do conhecimento em sua relação com um fenómeno individual determinado da vontade, de quem é servidor. Este fenómeno individual da vontade, como tal é subordinado ao princípio de razão em todas as configurações: todo conhecimento que se refere ao mesmo procede por isto também do princípio de razão, e a propósito da vontade também nenhum se presta a não ser este, que mantém sempre somente relações com o objeto. O indivíduo que conhece, como tal, e a coisa individual por ele conhecida, sempre estão em algum lugar, um momento, e são membros da cadeia de causas e efeitos. O sujeito puro do conhecimento, e seu correlato, a *idéia*, se formaram a partir de todas aquelas formas do princípio de razão: o tempo, o local, o indivíduo que conhece, e o indivíduo que é conhecido, não possuem significado para eles. É primeiramente na medida em que um indivíduo conhecedor eleva-se a si próprio, do modo descrito, a *sujeito puro do conhecimento*, e com isto também o objeto observado, a *idéia*, que aparece puro e por inteiro o *mundo como representação*, e ocorre a objetivação perfeita da vontade, já que unicamente a *idéia* é sua *objetividade adequada*. Esta encerra em si sujeito e objeto por igual, uma vez que estes são sua única forma: nela contudo ambos mantêm estritamente o equilíbrio: e como também aqui o objeto nada é além da representação do sujeito, assim também o sujeito, dissolvendo-se por inteiro no objeto observado, se torna ele próprio este objeto, na medida em que toda a consciência nada mais é além da imagem límpida deste. É justamente esta consciência, concebida como traspasada pela totalidade ordenada das idéias, ou graus da objetividade da vontade, que constitui propriamente todo o *mundo como representação*. As coisas individuais de todas as épocas e lugares, nada mais são do que as idéias, multiplicadas pelo princípio de razão (a forma do conhecimento dos indivíduos como tais), e por isso turvada em sua objetividade pura. Assim como, ao surgir a *idéia*, não são mais distinguíveis nela sujeito e objeto, porque é somente quando estes se complementam e se interpenetram completamente, que se forma a *idéia*, a *objetividade adequada da vontade*, o *mundo como representação* propriamente; do mesmo modo também o indivíduo que aqui conhece, e o que é conhecido já não

⁸ Do sublime ao ridículo não há mais do que um passo. (N. do T.)

⁹ O espírito é eterno enquanto apreende as coisas do ponto de vista da eternidade. (N. do T.)

¹⁰ Recomendo também o que afirma em L. II, prop. 40, schol. 2, e ainda L. V, prop. 25 a 38, sobre o *cognitio tertii generis, sive intuitiva** para elucidar o modo de conhecimento aqui referido, e particularmente prop. 29, schol.; prop. 36, schol. e prop. 38 demonstr. e schol. (N. do A.)

*O conhecimento da terceira espécie, i. e., o intuitivo. (N. do T.)

são diferenciáveis. Pois se abstrairmos inteiramente daquele *mundo como representação* propriamente dito, nada resta além do *mundo como vontade*. A vontade é o em-si da idéia, esta objetivando perfeitamente aquela; ela também é o em-si da coisa individual e do indivíduo que conhece esta; estes objetivando imperfeitamente aquela. Como vontade, fora da representação e de todas as suas formas, ela é uma e a mesma, no objeto contemplado, e no indivíduo que, elevando-se por esta contemplação, se torna consciente de si como puro sujeito; estes dois por isto não são em si diferenciáveis, pois em si são a vontade que se conhece a si mesma, e é somente do modo pelo qual este conhecimento se lhe constitui, i. e., somente no fenômeno, graças à sua forma, o princípio de razão, multiplicidade e diversidade. Tampouco eu, sem o objeto, sem a representação, sou sujeito que conhece, mas tão-somente simples vontade cega; tampouco sem mim, como sujeito do conhecimento, a coisa conhecida é objeto, mas tão-somente simples vontade, ímpeto cego. Esta vontade é em si, i. e., fora da representação, idêntica com a minha própria; somente no mundo como representação, cuja forma é sempre pelo menos sujeito e objeto, nos separamos como indivíduo conhecido e conhecedor. Suprimido o conhecedor, o mundo como representação, nada resta além de simples vontade, ímpeto cego. Que ele adquira objetividade, se torne em representação, instaura de um golpe, tanto sujeito como objeto: porém que esta objetividade seja objetividade pura, perfeita, adequada da vontade, instaura o objeto como idéia, livre das formas do princípio de razão, e o sujeito como puro sujeito do conhecimento, livre de individualidade e servidão para a vontade.

Quem do modo descrito se aprofundou e perdeu na intuição da natureza a tal ponto de nada ser além de puro sujeito cognoscente sentirá de imediato que, como tal, se constitui na condição, portanto o suporte, do mundo e de toda existência objetiva, uma vez que esta se apresenta agora como dependente da sua. Ele recolhe portanto a natureza em si mesmo, a senti-la somente ainda como um acidente de seu próprio ser. Neste sentido Byron diz:

*Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?*¹¹

Mas como poderia quem isto sentisse, considerar-se a si mesmo, em contraste com a imperecível natureza, como absolutamente perecível? Será muito mais arrebatada pela consciência do proferido pelo Upanichade dos Vedas:

*Hae omnes creaturae in totum ego sum,
et praeter me aliud ens non est.* (Oupnek'hat, I, 122.)¹²

§ 35

Para um exame mais profundo da essência do mundo, torna-se indispensável aprender a distinguir a vontade como coisa em si, de sua objetividade adequada,

¹¹ Não são as montanhas, ondas e nuvens, como uma parte/De mim e de minha alma, como eu para elas? (N. do T.)

¹² Sou todas estas criaturas em conjunto, e fora de mim não há nenhum outro ser. (N. do T.) Ver também cap. 30 do 2.º vol. [de *O Mundo*, . . .]. (N. do A.)

os diversos graus em que esta aparece de modo mais distinto e perfeito, i. e., as próprias idéias, do simples fenômeno das idéias na configuração do princípio de razão, o modo limitado do conhecimento dos indivíduos. Assim concordaremos com Platão, ao conceder esta existência propriamente dita somente às idéias, reconhecendo, por outro lado, às coisas no espaço e no tempo, este mundo real para o indivíduo, apenas uma existência aparente, ilusória. Então nos daremos conta como uma e mesma idéia se revela em tantos fenômenos, apresentando sua essência aos indivíduos cognoscentes só fragmentariamente, um lado após o outro. Distinguiremos então também entre a idéia mesma, e o modo pelo qual seu fenômeno se insere na observação do indivíduo, reconhecendo aquela como essencial, esta como inessencial. Examinaremos isto por exemplos, primeiro numa abordagem mais restrita, depois duma maneira mais ampla. Quando passam as nuvens, não lhes são essenciais as figuras que elas formam, lhes são indiferentes: mas sim que como névoa elástica, são comprimidas pelo impacto do vento, levadas adiante, dispersas e rompidas; esta é sua natureza, a essência das forças que nelas se objetivam, é a idéia: as figuras ocasionais são somente para o observador individual. Ao córrego rolando sobre pedras, os remoinhos, as ondas, as formações de espuma que ele mostra, são indiferentes e inessenciais; que obedeça ao peso, se comporte como líquido inelástico, completamente sem rigidez, sem forma e transparente; esta é sua essência, esta é, *quando intuitivamente conhecida*, a idéia; apenas para nós, enquanto conhecendo como indivíduos, há aquelas configurações. O gelo na janela se assenta conforme às leis da cristalização, que revelam a essência da força natural aqui aparente, representando a idéia: mas as figuras de árvores e flores assim formadas são inessenciais, e existem apenas para nós. O que aparece nas nuvens, no córrego e nos cristais, é o mais débil eco daquela vontade, que se mostra de modo mais perfeito no vegetal, mais perfeito ainda no animal, do modo mais perfeito no homem. Porém somente o *essencial* de todos aqueles graus de sua objetivação constitui a *idéia*: mas o desdobramento desta, ao ser estendido em fenômenos diversos e múltiplos nas configurações do princípio da razão; isto é inessencial à idéia, repousa apenas no modo de conhecimento do indivíduo, e unicamente para este possui realidade. O mesmo vale necessariamente também para o desdobramento daquela idéia que é a objetividade mais perfeita da vontade; em conseqüência a história da humanidade, a agitação dos acontecimentos, a mudança dos tempos, as formas variadas da vida humana em países e épocas diferentes, tudo isto é apenas a forma accidental do fenômeno da idéia, não pertence a esta mesma, em que se encontra unicamente a objetividade adequada da vontade, mas apenas ao fenômeno, que cai no conhecimento do indivíduo, e é tão estranho, inessencial e indiferente à idéia ela mesma, como são as figuras às nuvens, a forma dos remoinhos e das espumas para o córrego, as árvores e as flores para o gelo.

Quem entendeu bem tudo isto, e sabe distinguir a vontade da idéia, e esta de seu fenômeno, a este os acontecimentos do mundo terão significado somente enquanto são as letras em que é possível ler a idéia do homem, mas não em e para si. Não acreditará com a opinião comum, que o tempo possa produzir algo verda-

deiramente novo e importante, que nele ou por meio dele algo efetivamente real adquira existência, ou mesmo que ele próprio, como um todo, possua começo e fim, plano e desenvolvimento, e porventura como objetivo último a perfeição suprema (de acordo com seus conceitos) da última geração de trinta anos. Por isto ele não comporá, como fez Homero, todo um Olimpo com deuses para a direção daqueles acontecimentos temporais, nem considerará, como Ossian, as figuras das nuvens como seres individuais, visto que ambas as coisas têm igual importância em relação à idéia nelas contida. Nas variadas formações da vida humana e na incessante transformação dos acontecimentos, ele considerará como o durável e essencial somente a idéia, em que o querer-viver¹³ possui sua mais perfeita objetividade, e que mostra suas diversas faces nas propriedades, paixões, enganos e preferência da espécie humana, no egoísmo, ódio, amor, temor, audácia, leviandade, estupidez, esperteza, humor, gênio, etc., que, se reunindo e combinando em configurações mil (indivíduos), apresentam continuamente a grande e a pequena comédia da história do mundo, sendo indiferente se seu móvel é constituído por nozes ou coroas. Por fim, perceberá que tudo sucede no mundo como nos dramas de Gozzi, em todos os quais se apresentam sempre as mesmas pessoas, como igual propósito e igual destino: é certo que os motivos e acontecimentos são diferentes em cada peça; mas o espírito dos acontecimentos é o mesmo: as pessoas de uma peça também nada sabem dos acontecimentos duma outra, em que porém elas mesmas atuavam: por isto, após todas as experiências das peças anteriores, Pantaleão não se tornou mais ágil ou generoso, Tartaglia, mais escrupuloso, Briguela, mais corajoso, e Colombina, mais virtuosa.

Suponhamos que nos fosse dado obter uma visão distinta no reino das possibilidades e sobre todas as cadeias de causas e efeitos, que o espírito do mundo se apresentasse e nos mostrasse em um único quadro os mais excelentes indivíduos, sábios e heróis, destruídos pelo acaso antes do momento de sua eficácia — e então os grandes eventos, que teriam transformado a história do mundo e trazido períodos da mais alta cultura e esclarecimento, impedidos em seu surgimento pela mais cega casualidade, o mais insignificante imprevisto — finalmente as maravilhosas forças de grandes indivíduos, capazes de fertilizar eras inteiras, que estes porém, por engano ou paixão, ou premidos pela necessidade, desperdiçaram inutilmente em objetos indignos e infecundos, ou mesmo as esbanjaram por gáudio; víssemos tudo isto, nos horrorizaríamos e lastimaríamos os tesouros perdidos de épocas inteiras. Mas o espírito do mundo se tomaria de um sorriso e diria: “A fonte de que jorram os indivíduos e suas forças é inesgotável e infinita como o tempo e o espaço; pois aqueles são, justamente como estas formas de todo fenômeno, também somente fenômeno, visibilidade da vontade. Medida finita alguma pode esgotar aquela fonte infinita; e por isto a todo evento, ou obra, sufocada em germe, ainda se apresenta em aberto para o retorno a infinidade intata. Neste mundo do fenômeno há tão pouco prejuízo verdadeiro possível, quanto verdadeiro lucro. Unicamente a vontade é: ela, a coisa em si, ela, a fonte daqueles fenô-

¹³ Traduzimos *Wille zum Leben* por querer viver, conforme a versão francesa *vouloir vivre*. (N. do T.)

menos. Seu autoconhecimento, e a afirmação ou negação decidida a partir deste, é o único acontecimento em si".¹⁴

§ 36

Seguir o fio dos acontecimentos é ocupação da história: ela é pragmática ao deduzi-los pela lei da motivação, lei que determina a vontade fenomênica ali onde esta é iluminada pelo conhecimento. Nos graus inferiores de sua objetividade, em que ainda age sem conhecimento, a lei das transformações de seus fenômenos é examinada pelas ciências naturais, como etiologia, e o que neles é permanente, como morfologia, que torna mais fácil sua tarefa quase infinita com o auxílio dos conceitos, reunindo o geral, para dele deduzir o particular. Finalmente, as formas puras, em que, para o conhecimento do sujeito como indivíduo, as idéias aparecem multiplicadas, portanto o tempo e o espaço, são examinadas pela matemática. Tudo isto, que em comum recebe o nome de ciência, obedece portanto ao princípio de razão em suas diversas configurações, e seu tema permanece o fenômeno, suas leis, sua conexão e as relações assim originadas. Mas que espécie de conhecimento examinará então o que existe exterior e independente de toda relação, único propriamente essencial do mundo, o verdadeiro conteúdo de seus fenômenos, submetido a mudança alguma e por isto conhecido com igual verdade a qualquer momento, em uma palavra, as *idéias*, que constituem a objetividade imediata e adequada da coisa em si, da vontade? É a *arte*, a obra do gênio. Ela reproduz as idéias eternas, apreendidas mediante pura contemplação, o essencial e permanente de todos os fenômenos do mundo, e conforme a matéria em que ela reproduz, se constitui em artes plásticas, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das idéias; seu único objetivo, a comunicação deste conhecimento. Enquanto a ciência, perseguindo a torrente incessante e instável das causas e dos efeitos, em suas quatro formas, em cada meta atingida é continuamente forçada adiante, sem poder atingir um objetivo último, uma satisfação plena, assim como não podemos correndo atingir o ponto onde as nuvens tocam o horizonte; ao contrário, a arte sempre está em seu objetivo. Pois ela arranca do curso dos acontecimentos do mundo o objeto de sua contemplação, isolando-o frente a si: e este algo individual, que era uma parte imensamente pequena naquela torrente, torna-se seu representante do todo, um equivalente do infinitamente numeroso no espaço e no tempo: ela permanece portanto neste individual, detém a roda do tempo, as relações desaparecem para ela, somente o essencial, a idéia, é seu objeto. Assim podemos mesmo designá-la *como o modo de encarar as coisas independentemente do princípio de razão*, em oposição àquele que a este obedece, que é a via da experiência e da ciência. Este último modo é comparável a uma linha infinita, horizontal; o primeiro, contudo, à vertical que a corta em qualquer ponto desejado. O que se dá conforme o princípio de razão, é o procedimento racional,

¹⁴ Esta última citação não pode ser entendida sem o livro seguinte, (IV, *O Mundo*, ...) (N. do A.)
Ver para tanto os cap. 12 e 14 do 2.º vol. de *Parerga e Paralipomena*, nesta mesma edição. (N. do T.)

único válido e útil na vida-prática, bem como na ciência: o que abstrai do conteúdo daquele princípio, é o procedimento genial, único válido e útil na arte. O primeiro é o procedimento de Aristóteles; o segundo é, em seu conjunto, o de Platão. O primeiro é igual à tempestade, propagando-se sem origem nem meta, tudo arqueando, agitando e arrastando; o segundo, ao sereno raio de sol, cortando o caminho desta tempestade, sem ser por esta afetado. O primeiro é igual às gotas inumeráveis e agitadas da cachoeira, que, em permanente renovação, não repousam um só instante; o segundo, ao tranqüilo arco-íris em repouso sobre esta fúria tumultuosa. Somente mediante a contemplação pura acima descrita, inteiramente absorvida no objeto, as idéias podem ser captadas, e a essência do gênio consiste justamente na capacidade predominante para tal contemplação: como esta requer um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações; assim a *genialidade* nada mais é do que a mais perfeita *objetividade*, i. e., orientação objetiva do espírito, contraposta à subjetiva, dirigida à própria pessoa, i. e., à vontade. Desta forma, a genialidade é a capacidade de se comportar apenas intuitivamente, se perder na intuição e arrebatado o conhecimento, existente originalmente somente para tal fim, ao serviço da vontade, i. e., abstrair por completo de seu interesse, seu querer, seus objetivos, despojar-se por um tempo inteiramente de sua personalidade, para permanecer como *sujeito puro do conhecimento*, límpida vista do mundo: e isto não por instantes, mas durante o tempo necessário, e com tal circunspecção, para reproduzir o apreendido mediante uma arte estudada, e assim “o que paira em imagens oscilantes, ser firmado em pensamentos permanentes”. Tudo se passa como se, para o gênio se mostrar num indivíduo, a este deve ter correspondido uma medida de força intelectual bem superior à necessária ao serviço de uma vontade individual; excedente livre de conhecimento, constituindo agora um sujeito isento de vontade, espelho luminoso da essência do mundo. Isto explica a vivacidade intranqüila em indivíduos geniais, ao lhes ser raramente suficiente o presente por não preencher sua consciência; o que lhes confere sua dedicação incansável, sua permanente procura de objetos novos e dignos de consideração, e também sua quase nunca satisfeita busca de seres semelhantes, à sua altura, com quem se comunicar; enquanto o mortal comum, completamente preenchido e satisfeito pelo presente ordinário, nele é absorvido, e encontrando por toda parte seus semelhantes possui no dia a dia aquele conforto, que é recusado ao gênio. A fantasia foi reconhecida como um integrante substancial da genialidade, tendo mesmo com ela por vezes sido identificada: aquilo com razão, isto não. Os objetos do gênio como tal sendo as idéias eternas, as formas essenciais permanentes do mundo e de todos seus fenômenos, o conhecimento da idéia sendo contudo necessariamente intuitivo, e não abstrato; o conhecimento do gênio seria limitado às idéias dos objetos verdadeiramente presentes à sua pessoa, e dependente do encadeamento das circunstâncias que estes lhe apresentassem, não ampliasse a fantasia o seu horizonte bem acima da realidade de sua experiência pessoal, situando-o numa posição tal a construir, a partir do pouco introduzido em sua verdadeira aprecepção, todo o restante, desfilando por si assim quase todos os quadros possíveis da vida. Além disto, os objetos verdadeiros

quase sempre são apenas exemplares bem lacunosos da idéia que neles se apresenta: pôr isto o gênio necessita da fantasia, para enxergar nas coisas não somente aquilo que a natureza realmente formou, porém o que pretendia formar, mas sem sucesso, dada a luta de suas formas entre si, mencionada no livro precedente. Retomaremos isto mais adiante, ao tratar da escultura. A fantasia, portanto, amplia a visão do gênio sobre as coisas apresentadas na realidade a sua pessoa, tanto com respeito à qualidade, como à quantidade. Por isto força excepcional da fantasia é companheira, e mesmo condição, da genialidade. Porém, inversamente, aquela não comprova esta; pois mesmo pessoas não geniais em alto grau, podem possuir bastante fantasia. Porque como é possível considerar um objeto real de duas maneiras opostas: de modo puramente objetivo, genial, assimilando a sua idéia; ou de modo ordinário, somente em suas relações conforme o princípio de razão com outros objetos e com a própria vontade; assim também é possível contemplar uma imagem ilusória segundo estes modos: pelo primeiro, constitui um meio para o conhecimento da idéia, cuja comunicação é a obra de arte; no segundo caso, a imagem ilusória é utilizada para construir castelos no ar, que agradem ao egoísmo ou ao capricho próprio, iludem momentaneamente e deliciam; enquanto das imagens ilusórias assim combinadas propriamente apenas as relações são conhecidas. Quem se diverte num tal jogo, é um fantasista: facilmente mesclará as imagens, com que se delicia solitariamente, com a realidade, tornando-se assim imprestável para esta: talvez lhe ocorra relatar as fraudes de sua fantasia, que se constituirão comumente em romances de todos os tipos, a entreter seus semelhantes e o grande público, ao se imaginarem os leitores no lugar do herói, encontrando assim a representação bem "agradável".

O homem comum, este produto industrial da natureza, tal como esta o apresenta diariamente aos milhares, é incapaz, ao menos de modo persistente, de uma observação em todo sentido inteiramente desinteressada: ele pode dirigir sua atenção às coisas somente enquanto estas apresentam uma relação qualquer, mesmo que apenas mui mediatizada, com sua vontade. Como a este respeito, que solicita sempre apenas o conhecimento das relações, o conceito abstrato da coisa é suficiente e em geral mesmo mais útil, o homem comum não permanece muito tempo com a pura intuição, não fixando por muito tempo sua visão num objeto, mas procura em tudo que se lhe apresenta, apenas rapidamente o conceito sob o qual o alojar, assim como o indolente procura a cadeira, após o que isto já não lhe interessa. Por isto ele esgota tudo com rapidez, obras de arte, objetos belos da natureza, e a visão propriamente sempre significativa da vida em todos os seus atos. Ele, porém, não se demora: procura apenas seu caminho na vida, quando muito o que ainda poderia vir a sê-lo, portanto, notícias topográficas em seu sentido mais amplo: não perde tempo com a contemplação da vida como tal. O gênio, contudo, cuja faculdade de conhecimento, dado seu sobrepeso, se subtrai por uma parte do seu tempo, ao serviço de sua vontade, perseverando na contemplação da própria vida, ambicionando apreender a idéia de todas as coisas, e não suas relações com outras coisas; destarte descuidando freqüentemente da observação de seu próprio caminho na vida, que percorre na maioria dos casos com suficiente inabilidade,

Enquanto para o homem comum sua faculdade de conhecer é a lanterna que ilumina seu caminho, para o homem de gênio é o sol que revela o mundo. Esta maneira tão diferente de encarar a vida rapidamente torna-se visível mesmo em seu exterior. O olhar do homem, em que reside e atua o gênio, o distingue com facilidade, ao portar, viva e firmemente, o caráter contemporizador da contemplação; que podemos ver nos retratos das poucas cabeças geniais, produzidas entre os inumeráveis milhões aqui e ali pela natureza; em contraste, no olhar dos outros, quando este não é, como geralmente ocorre, destituído de espírito e elevação, discernimos, com facilidade, o verdadeiro oposto da contemplação, o espiar. Assim a "expressão genial" de uma cabeça consiste em tornar visível uma decisiva preponderância do conhecer em relação ao querer, e em consequência também um conhecer destituído de qualquer relação com um querer, i. e., *um conhecer puro*. Ao contrário, em cabeças regulares, a expressão do querer é dominante, e torna-se claro que o conhecer sempre é movido pelo querer, assim dirigindo-se somente a motivos.

Sendo o conhecimento genial, ou conhecimento da idéia, o que não obedece ao princípio de razão, e por outro lado, aquele que lhe obedece, outorga esperteza e sagacidade na vida e origina as ciências; os indivíduos geniais serão afetados com as carências provocadas pela negligência do último modo de conhecimento. Contudo há que fazer a restrição de que tudo o abordado aqui neste sentido, somente lhes dirá respeito enquanto estiverem efetivamente no exercício do modo de conhecimento genial, o que de modo algum ocorre em todos os momentos de sua vida, já que a grande tensão, por mais espontânea, requerida para a percepção das idéias isenta de vontade, necessariamente sofre um relaxamento, portando grandes intervalos em que, tanto no que se refere às vantagens quanto às deficiências, sua situação se assemelha bastante à dos homens comuns. É por isto que a ação do gênio desde sempre foi encarada como uma inspiração, e como o próprio nome indica, como a atividade de um ser sobre-humano, distinto do indivíduo ele mesmo, e que apenas periodicamente dele se apropria. A aversão dos indivíduos de gênio, em dedicar atenção ao conteúdo do princípio de razão, se apresentará em primeiro lugar em relação ao princípio do ser,^{1*} como aversão pela matemática, cujas considerações dizem respeito às formas mais gerais do fenômeno, do espaço e do tempo, elas próprias somente configurações do princípio de razão, sendo assim precisamente o oposto daquela consideração que procura justamente apenas o conteúdo do fenômeno, a idéia que nele se manifesta, abstraindo de todas as relações. Além disto o tratamento lógico dado à matemática repugnará ao gênio, já que este, impedindo a compreensão propriamente dita, não satisfaz, mas oferecendo um simples encadeamento de conclusões conforme o princípio de razão do conhecimento, solicita de todas as faculdades do espírito, sobretudo a memória, para estarem presentes sempre todas as proposições anteriores, às quais há que se reportar. Também a experiência confirmou que grandes

^{1*} Como para nós *Satz vom Grunde* se torna *princípio de razão*, o termo aqui referido, originalmente *Grunde des Seins*, poderia ser também *razão do ser*; pois *der Satz vom Grunde des Seins* é *O princípio de razão do ser*. (N. do T.)

gênios da arte não possuem capacidade para a matemática: jamais houve homem notável em ambas simultaneamente. Alfieri narra não ter mesmo nunca entendido sequer o quarto teorema de Euclides. A Goethe se reprovou muito a carência de conhecimento matemático, por parte de adversários ineptos de sua teoria das cores: justamente aqui, onde não se tratava de calcular e medir sobre dados hipotéticos, mas de intelecção imediata da causa e do efeito, aquela reprovação era a tal ponto injusta e indevida, que por ela os críticos revelaram sua total ausência de capacidade de juízo, como o fizeram com todas suas outras expressões dignas de Midas. Que mesmo hoje, quase meio século após o surgimento da teoria das cores de Goethe, inclusive na Alemanha, os ilusionistas newtonianos se mantêm tranqüilos de posse das cátedras e se prossegue, com inteira seriedade, a falar das sete cores homogêneas e de sua diferente refração — isto será incluído algum dia entre os grandes traços intelectuais do caráter da humanidade em geral, e da germanidade em particular. Pela mesma razão acima exposta se esclarece o fato igualmente conhecido de que, pelo contrário, excelentes matemáticos possuem pouca receptividade para as obras das belas artes, o que transparece de maneira particularmente ingênua na conhecida anedota daquele matemático francês que após a leitura da *Ifigênia de Racine* perguntava encolhendo os ombros: *Qu'est-ce que cela prouve?*^{1 6} Como além disto uma compreensão aguda das relações conforme o princípio da causalidade e motivação constitui propriamente a esperteza, o conhecimento genial porém não se orienta para as relações; um homem esperto, enquanto o for, não será genial, e um homem genial, enquanto o for, não será esperto. Por fim, o conhecimento intuitivo, em cuja área se localiza sobretudo a idéia, é diretamente oposto ao conhecimento racional, ou abstrato, orientado pelo princípio de razão do conhecimento. Também raramente se encontra grande genialidade aliada ao predomínio de racionalidade, pelo contrário, indivíduos geniais são dominados freqüentemente por afecções violentas e paixões irracionais. O motivo disto contudo não é fraqueza da razão, mas em parte a energia descomunal do fenômeno da vontade em conjunto, que é o indivíduo de gênio, a qual se manifesta pela violência de todas as ações da vontade, em parte o predomínio do conhecimento intuitivo pelos sentidos e pelo entendimento, sobre o abstrato, donde uma orientação decisiva para o intuitivo, cuja impressão enérgica em altíssimo grau ultrapassa neles os conceitos incolores, a tal ponto que não mais são estes, mas aquela a dirigir a ação, a tornar-se justamente assim irracional: assim a impressão do presente sobre os gênios é muito poderosa, arrastando-os ao irrefletido, à afecção, à paixão. Por isto também, e sobretudo porque seu conhecimento se subtraiu em parte ao serviço da vontade, durante a conversação pensarão menos na pessoa a quem, e mais na coisa de que falam, vivamente presentes em seu espírito; julgando e narrando assim de maneira excessivamente objetiva para seu interesse, sem calar o que mais sabiamente seria calado, etc. É finalmente por isto que mostram tendência ao monólogo, podendo inclusive mostrar várias fraquezas e aproximá-los realmente da loucura. Que a genialidade e a

^{1 6} O que isso demonstra? (N. do T.)

loucura possuem um lado pelo qual se encontram, e até se confundem, já foi observado com freqüência, e mesmo o entusiasmo artístico já foi denominado uma espécie de loucura: *amabilis insania* lhe chamou Horácio (*Odisséia*, III, 4) e *holder Wahnsinn* (adorável loucura), Wieland na introdução ao *Oberon*. Conforme Sêneca (*De Tranquillitate Animi*, 15, 16), mesmo Aristóteles afirmou: *Nul-lum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit.*¹⁷ Platão o exprimiu, no mito da caverna abordado mais acima (*De Republica*, 7), dizendo: Aqueles que, no exterior da caverna enxergaram a verdadeira luz do sol e os objetos verdadeiramente existentes (as idéias), não conseguem mais enxergar na caverna, pois seus olhos se desacostumaram da escuridão, não conseguem mais reconhecer bem as silhuetas, e por seus enganos são motivos de zombaria por parte dos outros, que nunca se afastaram desta caverna e destas silhuetas. Também no Fedro ele afirma que sem uma certa loucura não existiria nenhum legítimo poeta, que qualquer um que conhece as idéias eternas nas coisas transitórias apareceria como louco. Também Cícero declara: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (De Divinatione, I, 37).*¹⁸ E finalmente diz Pope:

*Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide.*¹⁹

Particularmente instrutivo a este respeito é o “Torquato Tasso” de Goethe, em que situa a nossos olhos não somente o sofrimento, o martírio essencial do gênio como tal, mas também sua constante transição à loucura. Por fim, o parentesco estreito entre genialidade e loucura é confirmado pelas biografias de alguns homens geniais, como Rousseau, Byron, Alfieri, e por anedotas da vida de alguns outros; devo por outro lado acrescentar ter encontrado, em freqüentes visitas aos hospícios, sujeitos isolados, de talento indiscutivelmente grande, cuja genialidade transpirava nitidamente através da loucura, que contudo se mantinha totalmente dominante. Isto não pode ser atribuído ao acaso, porque de um lado o número dos loucos é relativamente bem pequeno, por outro lado porém porque um indivíduo genial é um fenômeno raro, para além de qualquer avaliação normal, e que aparece na natureza somente como a maior das exceções; para nos convencer-mos deste fator, basta tomar os gênios verdadeiramente grandes produzidos pela totalidade da Europa culta durante toda a época antiga e moderna, incluindo porém unicamente os que produziram obras de valor permanente para a humanidade — contá-los e compará-los em número aos 250 milhões que habitam a Europa, renovando-se a cada 30 anos. Não quero deixar de mencionar que conheci algumas pessoas de superioridade intelectual decisiva, mesmo que não significativa, que

¹⁷ Nenhum grande espírito existiu sem mescla de loucura. (N. do T.)

¹⁸ Demócrito nega que tivesse havido qualquer grande poeta isento de loucura; o mesmo afirma Platão. (N. do T.)

¹⁹ O grande espírito à loucura por certo é bem aliado,
E estreitas divisões mantêm suas áreas em separado. (N. do T.)

apresentavam ao mesmo tempo leves traços de doidice. Assim pode parecer que todo acréscimo de inteligência acima dos padrões normais predispõe, como anomalia, à loucura. Entrementes desejo expor do modo menos extenso possível minha opinião acerca da razão estritamente intelectual daquele parentesco entre a genialidade e a loucura, esta exposição contribuindo para a explicação da essência propriamente dita da genialidade, i. e., daquela qualidade intelectual unicamente capaz de criar obras de arte legítimas. O que porém torna necessária uma pequena exposição da loucura ela mesma.²⁰

Uma visão clara e completa da essência da loucura, um conceito preciso e nítido do que diferencia propriamente o louco do homem são, a meu saber ainda não se encontrou. Nem razão, nem entendimento podem ser negados aos loucos, pois eles falam e entendem, com freqüência raciocinam com justeza; também, via de regra, encaram o presente corretamente e reconhecem a conexão entre causa e efeito. Visões, assim como os delírios febris, não são um sintoma usual da loucura. O delírio falsifica a intuição; a loucura, os pensamentos. Na maior parte das vezes os loucos não erram no conhecimento do *presente* imediato, mas suas divagações referem-se sempre ao *ausente e passado*, e somente por este intermédio com o presente. Por isto sua doença me parece atingir em especial a *memória*; não de um modo tal que esta lhes seja inteiramente ausente, pois muitos deles sabem muitas coisas de memória e por vezes reconhecem pessoas, que não viam de há muito; mas de forma tal que o fio da memória está rompido, o contínuo encadeamento da mesma está ausente, sendo impossível qualquer recordação uniformemente conexa. Cenas isoladas do passado se situam de modo correto, assim como o presente individual; porém em sua recordação há lacunas, que então preenchem com ficções, que ou são sempre as mesmas, tornando-se idéias fixas (trata-se então de fantasias fixas, melancolia), ou são sempre idéias diferentes, momentâneas (seu nome então é demência, *fatuitas*). Por este motivo é tão difícil inquirir o curso da vida precedente de um louco, à sua entrada no hospício. Então sempre mais se confunde em sua memória o verdadeiro com o falso. Embora a realidade imediata seja percebida com exatidão, ela é falsificada pela conexão simulada com um passado imaginado: consideram então a si próprios e a outros como idênticos com pessoas, localizadas unicamente em seu passado fictício, não reconhecem mais muitas pessoas de seu relacionamento, possuindo, em uma representação correta do presente individual, apenas relações falsas do mesmo com o passado. Atingindo a loucura um grau elevado, se produz uma total ausência de memória, sendo então o louco incapaz de qualquer consideração com algo ausente ou passado, sendo determinado unicamente pela disposição momentânea, em conexão com as ficções, preencher o passado em sua cabeça: a menos que se demonstre constante superioridade, não se está a seguro de maltrato e assassinato de sua parte. O conhecimento do louco possui em comum com o do animal o serem ambos limitados ao presente: contudo o que os distingue é o seguinte: o

²⁰ Ver cap. 31 do 2.º vol. [de *O Mundo...*] (N. do A.)

animal não tem propriamente uma representação do passado como tal, embora este atue sobre o animal por meio do hábito, assim por exemplo, o cão reconhece, mesmo após anos, o seu antigo dono, i. e., obtém a partir de sua visão a impressão costumeira; mas do tempo decorrido ele não possui recordação; o louco, pelo contrário, conserva em sua razão sempre um passado *in abstracto*, porém falso, existindo somente para ele, e isto sempre, ou apenas agora. A influência deste falso passado prejudica, assim, mesmo a utilização do presente corretamente reconhecido, feita com justeza pelo animal. Que o padecimento espiritual intenso, acontecimentos terríveis imprevistos, freqüentemente provocam loucura, eu explico da maneira seguinte: todo sofrimento deste tipo sempre está limitado, como acontecimento real, ao presente, portanto é somente passageiro e nesta medida suportável; torna-se grande em excesso apenas como dor permanente, mas, como tal, é novamente apenas um pensamento situando-se na *memória*; quando então uma tal mágoa, um saber ou lembrança, tão doloroso, é a tal ponto penoso que se torna insuportável, ameaçando o indivíduo de destruição, então a natureza a tal ponto aterrorizada recorre à *loucura* como ao último meio de salvação da vida; o espírito tão atormentado rompe o fio de sua memória, preenche as lacunas com ficções e se refugia do espiritual que ultrapassa suas forças na loucura, assim como se amputa um membro grangrenado, substituindo-o por um artificial. Considere-se como exemplo Ajax em fúria, o rei Lear e Ofélia: pois as criaturas do verdadeiro gênio, a que unicamente podemos nos referir aqui, como é do conhecimento geral, são igualáveis em verdade a pessoas reais: além disto, a freqüente experiência real demonstra o mesmo. Constitui uma analogia fraca deste tipo de transição da dor à loucura, o tentarmos todos nós afastar uma lembrança desagradável, vinda repentinamente à mente, como que de modo mecânico, mediante qualquer movimento ou exclamação em voz alta, tentando desviar a atenção, por força nos distrair.

Vendo assim o louco reconhecer o presente individual, também muito do passado individual, de modo correto, sem fazê-lo contudo com a conexão, as relações, agindo e falando então de maneira adoidada; percebemos neste o seu ponto de contato com o indivíduo genial: pois também este, abandonando o conhecimento das relações, que é conforme ao princípio de razão, para ver nas coisas apenas suas idéias, e procurar apreender sua essência apresentada intuitivamente, a cujo respeito *uma* coisa representa o conjunto da sua espécie, fazendo, nas palavras de Goethe, um caso valer mil, também o homem de gênio negligencia o conhecimento das relações das coisas: o objeto individual de sua contemplação ou o presente por ele apreendido com demasiada vivacidade se revelam numa luminosidade tal, que as outras articulações da cadeia a que pertencem são obscurecidas, no que resultam fenômenos que possuem semelhança de há muito reconhecida com os da loucura. O que no objeto individual existe apenas em estado imperfeito e debilitado por modificações, o modo de consideração do gênio realça a idéia, a perfeição; vendo extremos por toda parte, sua conduta também se traduz em extremos, não consegue atingir a justa medida, falta-lhe moderação,

e o resultado é o descrito. Ele reconhece perfeitamente as idéias, mas não os indivíduos. Por isto, como já assinalamos, um poeta pode conhecer profunda e meticulosamente o homem, porém muito imperfeitamente os homens; é enganado com facilidade, e um joguete nas mãos dos astutos.²¹

§ 37

Muito embora, de acordo com nossa exposição, o gênio consista na capacidade de conhecer de modo independente do princípio de razão, e assim não as coisas individuais, que possuem sua existência somente na relação, mas sim suas idéias, contracenando com estas como o correlato da idéia, já não sendo mais indivíduo, porém sujeito puro do conhecimento; esta faculdade, em grau diverso e mais reduzido, deve ser inerente a todos os homens, pois caso contrário não seriam capazes de apreciar as obras de arte, como não o são de criá-las, não tendo receptividade alguma para o belo e sublime, palavras que inclusive não teriam sentido para eles. Há que admitir como presente em todos os homens, a menos que haja alguns totalmente incapazes de qualquer prazer estético, esta capacidade de conhecer as idéias nas coisas, exteriorizando-se assim momentaneamente de sua personalidade. O gênio possui frente a eles somente o grau muito superior e a persistência maior deste modo de conhecimento, vantagem que lhe garante a reflexão requerida para reproduzir, numa obra arbitrária, o assim conhecido, reprodução que é a obra de arte. Através dela, ele comunica aos outros a idéia apreendida. Esta permanece inalterada; por isto o prazer estético é essencialmente único, seja originado por uma obra de arte, ou de forma imediata pela intuição da natureza e da vida. A obra de arte é somente um meio de facilitar este conhecimento em que consiste aquele prazer. Se percebemos com mais facilidade a idéia na obra de arte, do que imediatamente na natureza e na realidade, isto é devido a que o artista que conheceu apenas a idéia e não mais a realidade também reproduz em sua obra unicamente a idéia, isolando-a da realidade, suprimindo todas as contingências perturbadoras. O artista nos permite contemplar o mundo por seus olhos. Que possua tais olhos, que ele conheça o essencial das coisas, destituído de todas as relações, constitui o dom do gênio, o inato; mas que seja capaz de nos ceder este dom, nos emprestar seus olhos, esta é a parcela adquirida, o técnico, da arte. Por este motivo, após haver exposto, no precedente, em suas linhas mais gerais, a natureza interna do modo de conhecimento estético, a consideração filosófica de um ângulo mais próximo, a seguir, acerca do belo e do sublime, examinará ambos simultaneamente na natureza e na arte, sem continuar persistindo em sua distinção. Examinaremos antes de tudo o que ocorre no homem, quando afetado pelo belo, pelo sublime: que esta afetação procede de modo imediato da natureza, ou somente pela mediação da arte, fundamenta apenas uma distinção exterior, inessencial.

²¹ Ver cap. 32 do 2.º vol. [de *O Mundo...*] (N. do A.)

§ 38

Encontramos na contemplação estética *dois elementos inseparáveis*: o conhecimento do objeto, não como coisa individual, mas *idéia* platônica, i. e., forma permanente deste conjunto de coisas; e a consciência de si do sujeito cognoscente, não como indivíduo, mas como *sujeito puro, independente da vontade, do conhecimento*. A condição sob a qual ambas as partes aparecem sempre reunidas era o abandono do modo de conhecimento preso ao princípio de razão, que por sua vez é a única que se presta ao serviço da vontade e à ciência. Também o prazer estabelecido na contemplação do belo será proveniente destes dois elementos, contribuindo, ora um, ora outro, conforme seja o objeto da contemplação estética.

Todo *querer* se origina da necessidade, portanto, da carência, do sofrimento. A satisfação lhe põe um termo; mas para cada desejo satisfeito, dez permanecem irrealizados. Além disto, o desejo é duradouro, as exigências se prolongam ao infinito; a satisfação é curta e de medida escassa. O contentamento finito, inclusive, é somente aparente: o desejo satisfeito, imediatamente dá lugar a um outro; aquele já é uma ilusão conhecida, este ainda não. Satisfação duradoura e permanente objeto algum do querer pode fornecer; é como uma caridade oferecida a um mendigo, a lhe garantir a vida hoje e prolongar sua miséria ao amanhã. Por isto, enquanto nossa consciência é preenchida pela nossa vontade, enquanto submetidos à pressão dos desejos, com suas esperanças e temores, enquanto somos sujeitos do querer, não possuiremos bem-estar nem repouso permanente. Caçar ou fugir, temer desgraças ou perseguir o prazer, é essencialmente a mesma coisa; a preocupação quanto à vontade sempre exigente, seja qual for a forma em que o faz, preenche e impulsiona constantemente a consciência; sem repouso porém não é possível qualquer bem-estar. Destarte, o sujeito da vontade está constantemente preso à roda de Ixion, colhe continuamente pelas peneiras das Danaides, constitui o eternamente supliciado Tântalo.

Contudo, quando um estímulo exterior, ou uma disposição interior, nos arranca da torrente infinita do querer, libertando o conhecimento do serviço da vontade, a atenção não é mais dirigida para os motivos do querer, compreendendo as coisas livres de sua relação com a vontade, examinando-as sem interesse, sem subjetividade, de modo estritamente objetivo, abandonando-se a elas enquanto representações e não enquanto motivos; então se apresenta de um golpe aquele repouso, que tanto se buscou por aquela primeira via, instituindo um bem-estar total. É o estado sem sofrimento, estimado por Epicuro como o mais elevado dos bens e como o estado dos deuses. Pois estamos a todo momento livres do impertinente jugo da vontade, festejamos o sábado do trabalho forçado do querer, a roda de Ixion está em repouso.

Este estado é precisamente o descrito acima como exigência para o conhecimento da *idéia*, como contemplação pura, dissolução na intuição, perda no objeto, esquecimento de toda individualidade, supressão do modo de conhecimento submetido ao princípio de razão e que apreende apenas relações, e em que, simul-

tânea e inseparavelmente, a coisa individual observada se eleva à idéia de sua espécie, o indivíduo cognoscente ao sujeito puro do conhecer liberto da vontade, e ambos como tais não se situam mais no curso do tempo e de todas as outras relações. Então torna-se indiferente contemplar o poente do interior de uma prisão ou de um palácio.

Disposição interior, predominância do conhecer sobre o querer, pode sob quaisquer circunstâncias provocar este estado. Isto provam estes admiráveis flamengos, que dirigiam uma tal intuição estritamente objetiva sobre os objetos mais insignificantes, erigindo um monumento permanente de sua objetividade e paz de espírito na *natureza morta*, que o observador estético não contempla com indiferença, já que lhe proporciona a disposição liberta da vontade própria do artista, indispensável para contemplar objetivamente coisas tão insignificantes, e reproduzir esta intuição com um tal juízo; e ao solicitar também o quadro a sua participação num tal estado, sua emoção será multiplicada pelo contraste da disposição própria, inquieta, turvada por intenso querer, em que se encontra no momento. No mesmo espírito, com frequência, paisagistas, particularmente Ruisdael, pintaram objetos paisagísticos altamente insignificantes, produzindo igual efeito de um modo ainda mais agradável.

Só a força interior de uma disposição artística realiza tudo isto; porém, esta disposição estritamente objetiva é facilitada e favorecida do exterior por objetos que lhe vêm ao encontro, pela opulência da bela natureza convidando a sua intuição, se impondo mesmo. Ela quase sempre é bem sucedida ao se revelar de modo súbito, em nos arrancar, mesmo que só por instantes, à subjetividade, à servidão da vontade, e nos trasladar ao estado de conhecimento puro. É justamente por isto que o atormentado pela paixão, ou pela necessidade e preocupação, é tão subitamente aliviado, reconfortado e alegrado por uma única visão livre da natureza: a tormenta das paixões, o impulso do desejo e do temor, e todo sofrimento do querer são imediatamente apaziguados de um modo maravilhoso. Pois no momento mesmo em que, arrancados do querer, nos abandonamos ao conhecimento puro independente da vontade, penetramos em um outro mundo, em que tudo que movimenta nossa vontade, e por isto nos abala com tal intensidade, não mais existe. Esta libertação do conhecimento nos subtrai a tudo isto de maneira análoga ao sono e ao sonho: felicidade e infelicidade desaparecem; não somos mais o indivíduo, que está esquecido, mas apenas sujeito puro do conhecimento; continuamos existindo somente como a vista *única* do mundo, a mirar do alto de todos os seres que conhecem, mas que unicamente no homem pode se tornar completamente livre do serviço da vontade, mediante o que desaparece toda diversidade da individualidade tão inteiramente, que se torna indiferente o pertencer a vista observadora a um poderoso monarca ou a um atormentado mendigo. Pois nem felicidade nem miséria acompanham a ultrapassagem deste limiar. Tão próxima de nós se localiza uma região em que nos livramos de toda nossa miséria; mas quem é dotado da força para ali se manter? Logo que uma relação qualquer do objeto da contemplação pura com nossa vontade, nossa pessoa, retorne à consciência, o encanto chega ao fim. Recaimos no conhecimento dominado

pelo princípio de razão, já não conhecemos mais a idéia, mas a coisa individual, o anel de uma cadeia, a que também nós pertencemos, e estamos novamente à mercê de toda nossa miséria. — A maior parte dos homens, porque privados inteiramente de objetividade, i. e., de genialidade, se encontra quase sempre nesta situação. Assim não lhes agrada o ficarem a sós com a natureza: necessitam companhia, ao menos um livro. Pois seu conhecimento permanece servil à vontade: buscam nos objetos somente a possível relação com a vontade, e em presença de tudo que não possui uma tal relação, ressoa em seu interior, qual baixo fundamental, a voz: "isto em nada me ajuda"; na solidão, mesmo o mais belo ambiente adquire desta forma para eles um aspecto seco, sinistro, estranho e hostil.

Este contentamento da intuição independente da vontade é também responsável por espalhar sobre o passado e a distância um tão maravilhoso encantamento, apresentando-no-los em tão belo esplendor, por meio de uma auto-ilusão. Ao tornarmos presentes dias já transcorridos, vividos em lugar distante, unicamente os objetos são evocados por nossa fantasia, não o sujeito da vontade, que portava, então como agora, o peso de seus males incuráveis; porém aqueles já estão esquecidos, substituídos muitas vezes por outros. Mas a intuição objetiva age na memória de modo idêntico ao pelo qual agiria no presente, se fôssemos capazes de nos entregar a ela independente da vontade. Por isto, especialmente quando atormentados por alguma necessidade acima do normal, a lembrança súbita de cenas passadas e distantes passa em nossa visão qual paraíso perdido. A fantasia evoca somente o objetivo, não o subjetivo-individual, e imaginamos que aquele objetivo se tenha apresentado a nós de modo igualmente puro, sem ser obscurecido por relação alguma com a vontade, como o faz agora sua imagem na fantasia; porém a relação dos objetos ao nosso querer produzia sofrimento, então como agora. Podemos nos subtrair a todas as amarguras, seja por meio dos objetos presentes, seja por meio dos distantes, no momento em que nos elevamos à contemplação puramente objetiva dos mesmos, criando assim a ilusão de que apenas estes objetos estão presentes, e não nós: despojados do eu sofredor, nos tornamos, como sujeito puro do conhecimento, completamente unos com aqueles objetos, e assim como nossa miséria lhes é estranha, do mesmo modo será estranha, por estes momentos, a nós mesmos. Somente o mundo da representação perdura, o mundo como vontade desapareceu.

Mediante todas estas considerações, pretendo ter tornado claro, de que espécie e dimensão é a participação que possui a condição subjetiva do prazer estético no mesmo, ou seja, a libertação do conhecimento do serviço da vontade, o esquecimento do si mesmo como indivíduo e a elevação da consciência a sujeito do conhecimento, puro, independente da vontade, atemporal, liberto de todas as relações. Juntamente com este lado subjetivo da observação estética, ocorre como correlato necessário seu lado objetivo, a compreensão da idéia platônica. Antes porém de dirigirmos nossa atenção mais pormenorizada a este último e às realizações da arte com o mesmo, é conveniente deter-se ainda no lado subjetivo do prazer estético, completando sua exposição pelo exame da sensação do *sublime*, dependente unicamente e originada por uma modificação desta. Em seguida,

nossa investigação do prazer estético se completará pelo exame do lado objetivo do mesmo.

Ao precedente contudo há que acrescentar as observações seguintes. A luz é a mais contentadora das coisas: constitui-se em símbolo de tudo que é bom e consolador. Em todas as religiões designa a salvação eterna, e as trevas, a condenação. Ormuzd habita a luz mais resplandecente, Ahriman, a noite eterna. O paraíso de Dante se parece mais ou menos à Vauxhall em Londres, em que todos os espíritos bem-aventurados se revelam como pontos luminosos se combinando em figuras regulares. A ausência de luz nos torna imediatamente tristes; seu retorno alegra: as cores suscitam um encantamento vivo, atingindo seu grau mais elevado, se são transparentes. Isto tudo provém unicamente do ser a luz o correlato e a condição do modo de conhecimento intuitivo mais completo, único a afetar em nada a vontade. Pois a visão não é, como afecção dos outros sentidos, em si, imediatamente, e por meio de seu efeito sensorial, capaz de um bem ou mal-estar da *sensação* no órgão, i. e., não possui relação imediata com a vontade; mas apenas a intuição originada no entendimento é capaz de possuí-la, localizando-se então na relação do objeto com a vontade. Já com a audição, a situação é diferente: sons podem causar dor de modo imediato, e ser agradáveis aos sentidos de modo imediato, sem referência à harmonia ou melodia. O tato, uno com o sentir de todo o corpo, está subordinado ainda mais a esta influência imediata sobre a vontade: contudo, existe ainda um tatar privado de dor e de prazer. Odores, porém, são sempre agradáveis ou desagradáveis; sabores ainda mais. Os dois últimos sentidos portanto são os mais inquinados pela vontade: são os menos nobres, e denominados por Kant de sentidos subjetivos. O contentamento quanto à luz é de fato somente o contentamento sobre a possibilidade objetiva do modo de conhecimento intuitivo mais puro e perfeito e como tal deve ser deduzido, ou seja que o conhecimento puro, liberto e independente de toda vontade, é agradável no mais alto grau, e só por isto já concorre em grande parte para o prazer estético. Desta concepção da luz há que deduzir por sua vez a exprimível beleza que asseguramos à reflexão dos objetos na água. O mais leve, rápido e sutil modo de interação de corpos, a que também nós devemos a mais perfeita e pura de nossas percepções: a interferência mediante raios de luz refletidos, esta aqui se torna inteiramente clara, perfeita e compreensível a nossos olhos, em causa e efeito por uma abordagem ampla: daí nosso contentamento estético a seu respeito, que, no principal, se radica inteiramente na base subjetiva do prazer estético, e é alegria quanto ao conhecimento puro e seus caminhos.²²

§ 39

A todas estas considerações que pretendem ressaltar a parte subjetiva do prazer estético, enquanto contentamento quanto ao conhecimento puro, intuitivo, como tal, em oposição à vontade, se une, em associação imediata, o seguinte esclarecimento acerca da disposição denominada o sentimento do *sublime*.

²² Ver cap. 33 do 2.º vol. [de *O Mundo...*] (N. do A.)

Já foi observado acima que a transferência ao estado de intuição pura ocorre da maneira mais fácil, quando os objetos lhe vêm ao encontro, i. e., tornam-se, pela figura diversa e ao mesmo tempo determinada e distinta, em representantes de suas idéias, no que consiste justamente a beleza, em sentido objetivo. Sobre-tudo a bela natureza possui esta propriedade, furtando assim mesmo aos menos sensíveis um ligeiro prazer estético; é tão surpreendente como particularmente as plantas estimulam a contemplação estética, inclusive forçando-a, que poderíamos dizer que esta aproximação é devida a que estes seres orgânicos não são eles próprios, como os corpos animais, objeto imediato do conhecimento,²³ requerendo assim o compreensivo indivíduo estranho para penetrar, do mundo do querer cego, na representação, ansiando por esta entrada, para atingir, ao menos por mediação, o que lhes é negado imediatamente. Não insisto mais neste audacioso pensamento, talvez extravagante, pois somente uma consideração muito íntima e despojada da natureza pode produzi-lo ou justificá-lo.²⁴ Enquanto este vir ao encontro da natureza, a significação e a clareza de suas formas, donde as idéias individualizadas nos atingem, é aquilo que nos transfere do conhecimento, dependente da vontade, de simples relações, na contemplação estética, elevando-nos destarte a sujeito independente da vontade; é somente o *belo*, que age sobre nós, e o sentimento de beleza, o suscitado. Mas quando estes objetos, cujas significativas figuras convidam à sua contemplação pura, possuem uma relação hostil à vontade humana, como esta se apresenta em sua objetividade, o corpo humano, opondo-se a ela, ameaçando-a com uma superioridade que mina qualquer resistência, ou reduzindo-a ao nada por sua grandeza descomunal; o observador porém, mesmo assim, não dirige sua atenção a esta impositiva relação hostil à sua vontade; mas, apesar de percebê-la e reconhecê-la, dela se afasta conscientemente, arrancando-se violentamente à sua vontade e suas relações e, abandonado unicamente ao conhecimento, calmamente contempla estes objetos terríveis para a vontade como puro sujeito do conhecimento, independente da vontade, assimilando apenas sua idéia estranha a qualquer relação, assim permanecendo prazerosamente em sua observação, e em consequência elevado acima de si mesmo, de sua pessoa, seu querer e todo querer: então é preenchido pelo sentimento do *sublime*, grandioso, encontra-se em estado de exaltação, engrandecimento, motivo porque também este estado é denominado *sublime*, grandioso.²⁵ Portanto o que distingue o sentimento do sublime do sentimento do belo é que no belo o predomínio do conhecimento puro se exerce sem luta, a beleza do objeto, i. e., sua constituição, facilitando o conhecimento de sua idéia, afastando a vontade e o conhecimento das relações que corrompem seus serviços sem oposição, e portanto,

²³ "Objeto imediato do conhecimento", conforme os livros precedentes, é o corpo humano tal como percebido pelo indivíduo. (N. do T.)

²⁴ Quarenta anos após exprimir este pensamento de modo tão tímido e vacilante, tanto maior é a alegria e surpresa ao descobrir que já Santo Agostinho o havia expresso: *Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilibus structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur.* (*De Civitate Dei*, XI, 27.) (N. do A.)

²⁵ Nosso idioma não permite a aproximação entre o "estado de exaltação" (*Erhebung*) e o "sublime" (*erhaben*). (N. do T.)

imperceptivelmente, da consciência, que persiste como puro sujeito do conhecimento, destituído inclusive de toda recordação da vontade; em contraposição, em face do sublime, este estado de conhecimento puro é conquistado primeiramente por meio de uma libertação violenta das relações do objeto com a vontade reconhecidas como desfavoráveis, por meio de uma elevação livre e consciente acima da vontade e do conhecimento a ela referido. Esta elevação não deve somente conscientemente ser conquistada, mas também mantida, sendo assim acompanhada de uma constante recordação da vontade, não de um querer isolado, individual, como o temor ou o desejo, mas do querer humano em geral, enquanto expresso de um modo geral por sua objetividade, o corpo humano. Ocorresse na consciência um ato real, isolado, da vontade, mediante opressão, perigo real, pessoal por parte do objeto, a vontade individual, realmente agitada, em breve se tornaria dominante, a tranquilidade da contemplação seria impossível, a sensação do sublime desapareceria, para abrir lugar ao medo, em que a ânsia do indivíduo em se salvar expulsou aquele outro pensamento. Alguns exemplos contribuirão bastante no tornar clara esta teoria do sublime-estético, eliminando suas dúvidas; simultaneamente revelarão a diversidade dos graus deste sentimento do *sublime*. Pois, como é idêntico o sentimento do sublime com o do belo, em sua determinação principal, o conhecer puro e independente da vontade, e o assim instaurado conhecimento das idéias exteriores a toda relação determinada pelo princípio de razão, distinguindo-se apenas por um acréscimo, a elevação acima do relacionamento hostil conhecido do objeto contemplado com a vontade propriamente; constituem-se vários graus do sublime, e mesmo transições do belo ao sublime, conforme este acréscimo é forte, incisivo, premente, ou fraco, distante, imperceptível. Creio ser mais conveniente à exposição apresentar em primeiro lugar estas transições, inclusive os graus mais débeis da impressão do sublime, embora aqueles, cuja receptividade estética não é muito grande, e sua fantasia não muito viva, compreenderão somente os exemplos posteriores dos graus mais elevados e distintos daquela impressão, a que deverão se ater unicamente, sem considerar os primeiros exemplos dos graus muito fracos daquela sensação.

Do mesmo modo que o homem é simultaneamente impulso impetuoso e sinistro da vontade (designado pelo pólo dos órgãos genitais como seu foco) e sujeito eterno, livre e sereno do conhecimento puro (designado pelo pólo do cérebro), também, em correspondência a esta oposição, o sol é ao mesmo tempo fonte da *luz*, a condição para o conhecimento perfeito, e portanto da mais agradável das coisas, e fonte do *calor*, a primeira condição da vida, i. e., de todo fenômeno da vontade em seus graus mais elevados. Assim, o que é para a vontade o calor, é para o conhecimento a luz. A luz é precisamente o maior brilhante na coroa da beleza e possui a mais decisiva influência sobre o conhecimento de qualquer objeto belo: sua presença mesmo é condição indispensável; sua posição privilegiada engrandece mesmo a beleza do mais belo. Sobretudo o belo da arquitetura se realça por sua graça, pela qual, contudo, o mais insignificante se torna no mais belo objeto. Observemos durante o rigoroso inverno, com o estarrecimento geral da natureza, os raios do sol não muito acima do horizonte, refletidos por massas

rochosas, onde iluminam, sem aquecer, favorecendo portanto somente o modo mais puro do conhecimento, e não a vontade; esta contemplação do belo efeito da luz sobre estas massas, nos situa, como toda beleza, no estado do conhecimento puro, exigindo porém aqui, pela leve recordação da ausência de aquecimento por estes raios, portanto do princípio vivificador, já um certo elevar-se acima do interesse da vontade, um ligeiro convite à permanência no conhecimento puro, com eliminação de todo querer, mas contendo destarte uma transição do sentimento do belo ao do sublime. É o mais leve traço do sublime no belo, que este próprio aparece aqui apenas em grau restrito. Um exemplo quase igualmente débil é o seguinte.

Transportemo-nos a uma região erma, com horizonte ilimitado, sob um céu inteiramente sem nuvens, árvores e plantas numa atmosfera sem agitação, nenhum animal, nenhum homem, nenhuma água em movimento, o mais profundo silêncio; um tal ambiente é um convite à seriedade, à contemplação, com a libertação de todo querer e suas necessidades: mas apenas isto também já confere a um tal ambiente, ermo e pacífico, um traço de sublimidade. Pois como não apresenta objetos à vontade, sempre ávida de esforços e conquistas, nem favoráveis, nem desfavoráveis, só resta o estado da contemplação pura, e quem dela não é capaz se expõe ao vazio da vontade desocupada, ao tormento do tédio, numa degradação vergonhosa. Nesta medida, permite uma avaliação de nosso valor intelectual próprio, para o qual, de um modo geral, o grau de nossa capacidade em suportar ou amar a solidão é uma boa referência. O ambiente descrito fornece portanto um exemplo do sublime num grau inferior, ao nela ser mesclado o estado da contemplação pura, em sua tranqüilidade e suficiência, para contraste, com uma recordação da pobreza e dependência de uma vontade sempre carente de esforços. Este é o gênero do sublime atribuído à visão das pradarias infinitas do interior da América do Norte.

Despojemos porém uma tal região também das plantas, deixando-lhe somente rochedos descalvados; assim, pela ausência total de todo orgânico necessário à nossa subsistência, a vontade praticamente se atemoriza, a aridez adquire um caráter terrível; nossa disposição se torna mais trágica, a elevação ao conhecimento puro se efetua mediante uma libertação mais resoluta do interesse da vontade, e, com a permanência no estado de conhecimento puro, é ressaltado nitidamente o sentimento do sublime.

Num grau ainda maior é produzido pelo ambiente seguinte. A natureza em tempestuosa agitação; penumbra deitada por negras e ameaçadoras nuvens; rochas pendentes monstruosas, descalvadas, impedindo a visão; torrentes espumantes e estrôndosas; aridez total; suspiros provocados pelo ar fustigado pelos abismos. Nossa dependência, nossa luta com a natureza hostil, nossa vontade por ela domada, tudo isto aparece agora clara, intuitivamente a nossos olhos; mas enquanto a aflição pessoal não se torna dominante, e nós perseveramos em observação estética, transparece naquela luta da natureza, naquele quadro da vontade dominada, o sujeito puro do conhecimento, compreendendo as idéias justamente

nos objetos ameaçadores e terríveis para a vontade, de um modo quase calmo, inabalável, sem participação (*unconcerned*). Precisamente neste contraste se encontra o sentimento do sublime.

Mais poderosa ainda se torna a impressão, quando se descerra a nossos olhos a luta das forças naturais contrariadas em toda sua magnitude, quando naquele ambiente uma torrente se precipitando nos priva da possibilidade de ouvir nossa própria voz; ou quando nos encontramos frente ao mar revolvido pela borrasca: vagalhões das dimensões de uma casa se erguem e afundam, precipitados com violência contra recifes abruptos, arremessando ao alto a espuma; os uivos da tempestade, os rugidos do mar são superados pelos trovões dos raios de nuvens negras. Então a duplicidade da consciência do espectador impassível desta apresentação atinge sua maior clareza: ele se sente simultaneamente como indivíduo, frágil fenômeno da vontade, passível de destruição pelo mais débil daqueles golpes, impotente frente à poderosa natureza, dependente, abandonado ao acaso, um nada incomensuravelmente pequeno, frente a poderes colossais; e ao mesmo tempo como eterno e sereno sujeito do conhecimento, que, como condição do objeto, é precisamente o portador de todo este mundo, e a terrível luta da natureza somente sua representação, ele próprio na percepção tranquila das idéias, livre e alheio a todo querer e a todas necessidades. É a sensação total do sublime. Aqui produzido pela visão de um poder que ameaça de destruição o indivíduo, incomparavelmente superior que lhe é.

Por um modo inteiramente diferente, esta impressão pode ainda se originar na presença de uma grandeza pura no espaço e no tempo, cuja incomensurabilidade reduz o indivíduo ao nada. Podemos denominar o primeiro tipo de sublime-dinâmico, o segundo de sublime-matemático, mantendo a nomenclatura kantiana e sua acertada divisão, apesar de discordarmos inteiramente da explicação da natureza interior desta impressão, não reconhecendo nela seja reflexões morais, seja hipostasias da filosofia escolástica.

Quando nos perdemos na contemplação da grandeza infinita do mundo no espaço e no tempo, refletindo sobre os milênios passados e futuros — ou também quando à noite o céu traz realmente a nossos olhos mundos sem número, agindo assim sobre a consciência a incomensurabilidade do mundo —, nos sentimos reduzidos à insignificância, sentimo-nos como indivíduo, como corpo animado, como fenômeno transitório da vontade, como gota no oceano, sumindo e se perdendo no nada. Mas ao mesmo tempo se ergue contra um tal fantasma de nossa própria nadidade, contra tal impossibilidade enganosa, a consciência imediata, de que todos estes mundos existem somente em nossa representação, apenas como modificações do sujeito eterno do conhecimento puro, pelo qual nos tomamos logo que esquecemos a individualidade, que é o portador necessário, condicionante de todos os mundos e todos os tempos. A grandeza do mundo, que antes nos inquietava, agora repousa em nós: nossa dependência em relação a ela é suprimida pela sua dependência de nós. Contudo tudo isto não se apresenta

imediatamente na reflexão, mas se revela como uma consciência apenas sentida de que, num certo sentido (esclarecido unicamente pela filosofia) somos uma unidade com o mundo, sua incomensurabilidade não nos oprime, mas nos eleva. É a consciência sentida do que é repetidamente expresso em versões tão variadas pelos Upanichades dos Vedas, de preferência na expressão já citada acima: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Oupnekhat*, I, 122). É exaltação, engrandecimento acima do próprio indivíduo, sentimento do sublime.

De um modo bem imediato, obtemos esta impressão do sublime-matemático por meio de um espaço, que apesar de ínfimo comparado ao edifício do mundo, por ser inteiramente perceptível a nós de modo imediato, age sobre nós segundo todas as três dimensões em toda sua magnitude, suficiente para tornar quase infinitamente pequena a medida de nosso próprio corpo. Isto não pode jamais ser realizado por um espaço vazio à percepção, portanto nunca um espaço aberto, mas somente o perceptível em todas as dimensões de modo imediato pela sua delimitação, assim uma abóbada alta e imensa, tal a catedral de São Pedro em Roma, ou a catedral de São Paulo em Londres. O sentimento do sublime se origina aqui pela interiorização da insignificância de nosso próprio corpo frente a uma grandeza que por outro lado apenas reside em nossa representação e cujo portador somos enquanto sujeito cognoscente, e portanto aqui como em toda parte pelo contraste da insignificância e dependência de nosso eu como indivíduo, como fenômeno da vontade, frente à consciência de nós mesmos como sujeito puro do conhecimento. Mesmo a abóbada celeste age apenas quando contemplada sem reflexão, tal qual aquela abóbada de pedra, e somente com sua grandeza aparente, e não a verdadeira. Alguns objetos de nossa intuição produzem sentimento do sublime pelo fato de, graças à sua dimensão espacial, como à sua idade avançada, portanto sua duração temporal, nos sentirmos à sua frente reduzidos a nada, e mesmo assim nos regalarmos na apreciação de sua visão; deste tipo são as montanhas mui elevadas, as pirâmides do Egito, as ruínas colossais de grande antiguidade.

Nossa explicação do sublime permite inclusive sua transposição ao ético, ou seja, àquilo que se designa por caráter sublime. Também este se origina por a vontade não ser estimulada por objetos, que aliás seriam apropriados a fazê-lo; mas por o conhecimento manter o predomínio. Um caráter tal considerará portanto os homens de modo puramente objetivo, e não conforme as relações que eventualmente possuam para com sua vontade: por exemplo, perceberá seus erros, mesmo seu ódio e sua injustiça em relação a si próprio, sem por isto ser conduzido ele próprio ao ódio; observará sua felicidade, sem sentir inveja; reconhecerá suas boas qualidades, sem contudo almejar ligação mais íntima com eles; apreciará a beleza das mulheres, sem cobiçá-las. Sua felicidade ou infelicidade pessoal não o afetarão fortemente, ao contrário, se aproximará do Horácio descrito por Hamlet:

... *for thou has been*
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
*Hast ta'en with equal thanks, etc. (A. 3, sc. 2.)*²⁶

Pois em sua própria existência e em seus reveses perceberá menos sua sorte individual, do que a sorte da humanidade em geral, e seu comportamento será orientado mais para o conhecimento, do que para o sofrimento.

§ 40

Porque os opostos se elucidam, é oportuno assinalar aqui que o propriamente oposto ao sublime é algo que à primeira vista não é reconhecido como tal: o *provocante*. Entendo aqui por isto o que excita a vontade, ao lhe apresentar de modo imediato a satisfação, o consentimento. Originava-se o sentimento do sublime por tornar-se objeto da contemplação pura uma coisa desfavorável à vontade, contemplação mantida apenas pelo afastamento da vontade e pela elevação acima de seu interesse, o que perfaz justamente o engrandecimento, a exaltação da disposição: assim, ao contrário, o provocante arrasta o observador da sua contemplação pura, requerida para qualquer compreensão do belo, para baixo, provocando necessariamente sua vontade, mediante objetos que lhe agradem de modo imediato, o observador tornando-se, de sujeito puro do conhecimento, em sujeito carente e dependente da vontade. O denominarmos comumente tudo o que é belo de um modo agradável de provocante é um conceito demasiado amplo, motivado por ausência de correta distinção, que afasto e desaprovo inteiramente. Porém no sentido indicado e explicitado, encontro no âmbito da arte somente dois tipos de provocante e ambos indignos. O primeiro, bem inferior, na natureza morta dos flamengos, quando estes se encaminham a representar objetos comestíveis, que em sua imitação perfeita necessariamente excitam apetite, que é uma excitação da vontade e que põem um fim a toda contemplação estética do objeto. Ainda que se permita a pintura de frutas, pois se apresentam como desenvolvimento posterior da flor e, pela forma e pela cor, como um belo produto da natureza, sem que haja premência de se pensar em sua comestibilidade; contudo infelizmente encontramos com frequência, em enganosa naturalidade, refeições preparadas e servidas, ostras, arenques, caranguejos, pães com manteiga, cerveja, vinho, etc., o que é totalmente condenável. Na pintura histórica e na escultura o provocante consiste em figuras despidas, cuja posição, seminudez, e modo de apresentação se dispõem a provocar no observador a lascívia, com que imediatamente se suprime a pura observação estética, contrapondo-se ao objetivo da arte. Este erro corresponde inteiramente ao atribuído há pouco aos flamengos. Os antigos, apesar de

²⁶ ... pois tu sempre foste / Como quem, sofrendo tudo, nada sofre; / Um homem, que os golpes e prêmios da sorte / Com igual gratidão aceitaste, etc. (N. do T.)

toda beleza e nudez total de suas figuras, quase sempre estão livres disto, porque o artista as criou com finalidade puramente objetiva, plena da beleza ideal, e não no espírito de desejo subjetivo e indigno. O provocante portanto há que ser evitado sempre na arte.

Há também um negativamente-provocante, ainda mais condenável do que o positivamente-provocante acima elucidado: e este é repugnante. Do mesmo modo que o propriamente provocante, estimula a vontade do observador destruindo assim a contemplação estética pura. Mas é um violento não-querer, uma repulsa que, por meio dela, é estimulada; desperta a vontade, apresentando-lhe objetos de sua aversão. Por isto desde sempre se reconheceu ser inadmissível na arte, onde pode ser tolerado mesmo o feio, enquanto não for repugnante, como veremos mais adiante.

§ 41

A marcha de nosso exame tornou necessário interromper a explicação do sublime aqui, onde a do belo se encontrava apenas pela metade, completado que estava somente de um de seus lados, o subjetivo. Pois unicamente uma particular modificação deste lado subjetivo diferenciava o sublime do belo. Se o estado do conhecimento puro independente da vontade, pressuposto por toda contemplação estética e por ela exigido, ocorre sem resistência, por convite e inferência do objeto, pelo simples desaparecimento da vontade do interior da consciência; ou se este estado foi atingido apenas pela elevação livre consciente acima da vontade, com que o próprio objeto contemplado possui uma relação desfavorável, hostil, que perseguida eliminaria a contemplação; esta é a diferença entre o belo e o sublime. No objeto, ambos não são essencialmente distintos, pois em qualquer caso o objeto da observação estética não é a coisa individual, mas a idéia que nele pretende a revelação, isto é, a objetivação adequada da vontade em um determinado grau, seu correlato necessário, tal como ela liberta do princípio de razão, é o sujeito puro do conhecimento, assim como o correlato da coisa individual é o indivíduo cognoscente, ambos situados no âmbito do princípio de razão.

Ao designarmos uma coisa de *bela*, exprimimos assim ser ela objeto de nossa observação estética, o que encerra duas explicações: em primeiro lugar, de que sua visão nos torna *objetivos*, i. e., que nós em sua observação não mais somos conscientes de nós mesmos como indivíduos mas como sujeitos puros do conhecimento independentes da vontade; em segundo lugar, que reconhecemos no objeto não a coisa individual, mas uma idéia, o que se verifica apenas enquanto nossa observação do objeto não se submete ao princípio de razão, sem perseguir uma relação sua com algo que lhe é exterior (que em última instância sempre está *ligada a* relações com a nossa vontade), repousando sobre o objeto ele próprio. Pois a idéia e o sujeito puro do conhecimento, como correlativos necessários, sempre se apresentam simultaneamente à consciência, com que se alia de imediato o desaparecimento de toda diferença temporal, já que ambos são inteiramente estranhos ao princípio de razão em todas as suas formações, encontrando-se exteriormente às relações por ele determinadas, de modo comparável ao

arco-íris e ao sol, que não participam da queda e sucessão contínua das gotas d'água. Por isto, ao contemplar, p. ex., uma árvore esteticamente, isto é, duma vista artística, conhecendo não a ela, mas a sua idéia, não possuía menor importância o se tratar desta árvore ou sua antecessora de há mil anos, e também o ser o observador este indivíduo, ou um outro existido num lugar qualquer, numa época qualquer; com a eliminação do princípio de razão, desaparece também a coisa individual e o indivíduo cognoscente, nada restando além da idéia e o sujeito puro do conhecimento, a constituir em conjunto a objetividade adequada da vontade neste grau. E não só ao tempo, mas também ao espaço se furta a idéia: não é a configuração espacial aos meus olhos, mas a expressão, o significado puro da mesma, sua essência mais íntima, que se revela e me provoca, constitui propriamente a idéia, podendo permanecer idêntica apesar da grande diversidade das condições espaciais de sua conformação.

Como duma parte toda coisa existente pode ser contemplada de modo puramente objetivo e exterior a todas as relações; e doutra parte também em toda coisa se apresenta a vontade, em um grau qualquer de sua objetividade, tornando-se expressão de uma idéia; assim toda coisa é *bela*. Que também a coisa mais insignificante permite a consideração objetiva e independente da vontade, constituindo-se assim como bela, já o comprova a natureza morta flamenga aventada acima (§ 38). Porém, uma coisa é mais bela do que outra, por facilitar esta pura observação objetiva, lhe vir ao encontro, forçando-a mesmo, quando então a denominaremos muito bela. Isto se verifica em parte por exprimir de modo puro, como coisa individual, pela relação muito nítida, claramente determinada, inteiramente significativa, a idéia de seu gênero, e, graças à nela reunida completeza de todas as exteriorizações possíveis a seu gênero, destes a idéia revelando completamente, facilitando ao observador a transição da coisa individual à idéia e desta forma também o estado da contemplação pura; em parte aquela preferência de beleza especial dum objeto reside no possuir a própria idéia que dele se nos apresenta, um alto grau de objetividade da vontade, conferindo-lhe importância ampla e decisiva. Por isto é o homem a mais bela das coisas, e a revelação da sua natureza o mais alto objetivo da arte. A figura e a expressão humanas são o objeto mais importante das artes plásticas, assim como a atividade humana o mais importante objeto da poesia. Contudo, toda coisa possui sua beleza específica: não apenas tudo o que é orgânico e se apresenta na unidade de uma individualidade, mas também tudo que é inorgânico, disforme, inclusive todo artefato. Pois tudo isto revela as idéias, pelas quais a vontade se objetiva nos graus mais inferiores, constituindo a afinação pelos contrabaixos mais retumbantes da natureza. Gravidade, rigidez, fluidez, luz, etc., são as idéias que se exprimem em rochas, edifícios, correntes de água. A arquitetura de parques e prédios nada pode além de auxiliá-las a desdobrar aquelas suas qualidades de modo claro, múltiplo e completo, oferecendo-lhes oportunidade de expressão pura, com o que provocam e facilitam a contemplação estética. Ambientações e edificações más contudo, relegadas pela natureza ou arruinadas pela arte, realizam-no pouco ou nada. Porém, mesmo aqui aquelas idéias gerais básicas da natureza não são totalmente ausentes. Também elas estimulam o observador que as procura, e mesmo edifica-

ções más, etc., ainda são aptas a uma contemplação estética; as idéias das propriedades mais gerais de sua matéria permanecem reconhecíveis nelas, apenas a forma artificial que lhes é atribuída não constitui meio que facilite, mas obstáculo a dificultar a contemplação estética. Conseqüentemente também artefatos se prestam à expressão de idéias: mas não é a idéia do artefato que neles se manifesta, mas a idéia da matéria a que se conferiu esta forma artificial. Na linguagem dos escolásticos, isto permite expressão mui cômoda em duas palavras: no artefato se exprime a idéia de sua *forma substantialis* e não de sua *forma accidentalis*, conduzindo esta última não a uma idéia, mas a um conceito humano de que procedeu. É claro aqui expressamente que com artefato não se designa obra das artes plásticas. De resto, os escolásticos compreendiam sob *forma substantialis* o que eu denomino grau de objetivação da vontade numa coisa. Em breve, ao considerarmos a arquitetura, retornaremos à expressão da idéia do material. De acordo com nossa visão, não podemos concordar com Platão (*De Rep.*, X, e *Parmênides*), ao afirmar que mesa e cadeira exprimem a idéia mesa e cadeira; a nosso ver exprimem as idéias já expressas por seu material puro, como tal. Contudo, segundo Aristóteles (*Metafísica*, XI, cap. 3), Platão teria estatuído idéias unicamente dos seres naturais: *ho Pláton éphe, hótí eide estín hóposa phýsei* (*Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt*),²⁷ e no capítulo 5 se afirma que, conforme os platônicos, não há idéias de casa e anel. Seguramente os discípulos mais próximos a Platão, como relatado por Alquino (*Introductio in Platoniam Philosophiam*, cap. 9), negaram a existência de idéias de artefatos. Declara este: *Horizontai dê tèn idéan, parádeigma tòn katà phýsin aiónion. Oúte gár tois pleístois tòn apò Plátonos aréskei, tòn tekhnikôn eínai idéas, hoíon aspídos he lýras, oúte mèn tòn parà phýsin, hoíon pyretón kai kholéras, oúte tòn katà méros, hoíon Socrátous kai Plátonos, all' oúte tòn eutelôn tinos, hoíon rýpou kai kárphous, oúte tòn prós tí, hōíon meíxonos kai hyperékhontos eínai gár tàs idéas noéseis theoù aióníous te kai auto-teleís. (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.)*²⁸ Seja mencionado ainda nesta oportunidade um outro ponto, em que nossa doutrina das idéias diverge da de Platão: Ensina este (*De Rep.*, X., p. 288) que o objeto que a arte pretende produzir, constitui o modelo da pintura e da poesia, não a idéia, mas a coisa individual. Todo o nosso exame anterior afirma precisamente o contrário, e a opinião de Platão tanto menos nos iludirá, quanto

²⁷ Platão diz que há tantas idéias quanto coisas. (N. do T.)

²⁸ Mas definem a idéia como modelo eterno do que existe na natureza; pois para a maioria dos seguidores de Platão não parece haver idéias de produtos artísticos, como as do escudo ou da lira, nem de coisas que são contrárias à natureza, como a febre e a cólera, nem de pessoas individuais, como Sócrates ou Platão, nem, finalmente, de coisas secundárias, como a sujeira e os trastes, nem também de relações, como ser maior ou excedente. As idéias são as eternas intelecções de Deus, e propriamente perfeitas. (N. do T.)

é a origem de um dos maiores e reconhecidos enganos deste grande homem, ou seja, seu menosprezo e sua condenação da arte, particularmente da poesia: seu falso juízo acerca desta se prende imediatamente àquela passagem.

§ 42

Retornemos agora ao nosso exame do sentimento estético. O conhecimento do belo sempre situa simultânea e inseparavelmente sujeito cognoscente puro e idéia conhecida como objeto. Porém a fonte do prazer estético se localizará, ora mais na concepção das idéias conhecidas, ora mais na tranquilidade e paz de espírito do conhecer puro, liberto de todo querer e assim de toda individualidade e de todo sofrimento daí decorrentes; e este predomínio de uma ou de outra parte do prazer estético dependerá de ser a idéia intuitivamente apreendida um grau mais ou menos elevado da objetividade da vontade. Assim, na contemplação estética (real ou por meio da arte) da bela natureza no inorgânico e no vegetal e nas obras arquitetônicas, o prazer do conhecimento puro independente da vontade será predominante, porque as idéias aqui compreendidas são somente graus inferiores da objetividade da vontade, e portanto não fenômenos de significação profunda e conteúdo amplo. Por outro lado, quando animais e homens são objetos da contemplação e apresentação estética, o prazer consistirá mais na concepção objetiva destas idéias, que são a revelação nítida da vontade; porque estas representam a maior diversidade das figuras, riqueza e significação profunda dos fenômenos, revelando-nos do modo mais perfeito a essência da vontade, seja na sua violência, horripilância, satisfação, ou em seu rompimento (este último nas representações trágicas), por fim mesmo em sua alteração ou auto-eliminação, que é particularmente o tema da pintura cristã; como de um modo geral a pintura histórica e o drama possuem como objeto a idéia iluminada pela vontade como conhecimento total. Em seguida examinaremos as artes individualmente, com que a teoria do belo estabelecida adquirirá perfeição e clareza.

§ 43

A matéria como tal não pode ser a apresentação de uma idéia. Pois ela é como vimos no primeiro livro, inteiramente causalidade: seu ser é agir. A causalidade contudo é uma configuração do princípio de razão: o conhecimento da idéia porém exclui essencialmente o conteúdo desta proposição. No segundo livro vimos também que a matéria é o substrato comum de todos os fenômenos individuais das idéias, em consequência o elo de ligação entre a idéia e o fenômeno ou a coisa individual. Portanto, por um ou outro motivo, a matéria por si não pode apresentar uma idéia. Mas isto se confirma *a posteriori* por não ser possível da matéria como tal representação intuitiva alguma, mas somente um conceito abstrato; nela se apresentam apenas as formas e as qualidades, cuja portadora é a matéria, e em cujo interior se revelam as idéias. E também possui correspondência com o não permitir por si a causalidade (o conjunto da essência da maté-

ria) apresentação intuitiva, mas apenas uma conexão causal determinada. Contrariamente, por outro lado, todo *fenômeno* de uma idéia, já que como tal é assumida na forma do princípio de razão, ou do *principium individuationis*, deve-se apresentar na matéria como qualidade da mesma. Nesta medida, portanto, a matéria é o elo de ligação entre a idéia e o *principium individuationis*, que é a forma do conhecimento do indivíduo, ou o princípio de razão. É por isto com toda justeza que Platão alinha ao lado da idéia e de seu fenômeno, a coisa individual, que em conjunto compreendem todas as coisas do mundo, unicamente a matéria como um terceiro, distinto dos outros dois. (*Timeu*) O indivíduo, como fenômeno da idéia, é sempre matéria. E também toda qualidade da matéria é sempre fenômeno de uma idéia, e como tal também apto a uma contemplação estética, i. e., conhecimento da idéia nela apresentada. Isto tem validade mesmo para as qualidades mais gerais da matéria, sem as quais não existe, e cujas idéias são a objetividade mais débil da vontade. Tais são: gravidade, coesão, rigidez, liquidez, reação contra a luz, etc.

Se considerarmos em seguida a *arquitetura*, somente como arte, abstraindo de sua destinação a finalidades úteis, em que serve à vontade e não ao conhecimento puro, portanto não sendo mais arte no nosso sentido, não podemos lhe atribuir outro propósito senão o de tornar aptos de uma intuição clara algumas daquelas idéias, que constituem os graus mais inferiores da objetividade da vontade: gravidade, coesão, rigidez, dureza, estas propriedades gerais da pedra, estas primeiras, mais simples e apáticas visibilidades da vontade, tons baixos de afinação da natureza; e então ao seu lado a luz, que em muitas partes se configura em oposição a elas. Mesmo neste grau inferior da objetivação da vontade, vemos sua essência se revelar em ambigüidade, pois em verdade a luta entre a gravidade e a rigidez é a única matéria estética da arquitetura. Fazer com que ressalte com inteira clareza de maneira diversificada é sua tarefa. Ela a resolve, privando estas forças indestrutíveis do caminho mais curto de sua satisfação, retendo-as por meio dum desvio, pelo qual a luta é prolongada e o esforço inesgotável de ambas as forças se torna visível de maneiras variadas. O conjunto da massa do edifício, abandonado às suas disposições originárias, apresentaria um simples montão, ligado tão firmemente quanto possível ao corpo terrestre, em direção ao qual a gravidade, como aparece aqui a vontade, atua continuamente, enquanto a rigidez, igualmente objetividade da vontade, resiste. Justamente esta disposição, esta tendência, é contrariada em sua satisfação imediata pela arquitetura, que lhe permite uma satisfação mediatizada, através de desvios. Assim por exemplo, o vigaamento pode pressionar a terra apenas mediante a coluna; a abóbada deve se sustentar a si mesma, podendo satisfazer sua tendência em direção à terra somente pela mediação do pilar, etc. Mas precisamente por estes desvios forçados, por estes impedimentos, se desdobram do modo mais claro e diversificado aquelas forças inerentes à crua massa rochosa, e mais além não pode conduzir o fim puramente estético da arquitetura. Em conseqüência a beleza de uma edificação consiste na finalidade visível de toda parte, não em relação ao fim exterior casual do homem (nesta medida a obra pertence à arquitetura utilitária); porém de modo

imediatamente à constituição do todo, em relação a que a posição, dimensão e forma de toda parte deve manter uma relação tão necessária, que, no possível, retirada uma parte, ruiria o todo. Pois apenas enquanto cada parte sustenta tanto quanto pode, e cada parte é escorada num lugar e dum modo tal, como é necessário, se desdobra aquele antagonismo, aquela luta, entre a rigidez e a gravidade, que perfazem a vida, as exteriorizações da vontade da pedra, para sua completa visibilidade, e se revelam com clareza estes graus mais inferiores da objetividade da vontade. Igualmente a conformação de toda parte deve ser determinada por seu fim e sua relação com o todo, e não por acaso. A coluna é a forma mais simples de sustentáculo, determinada unicamente por seu fim; a coluna torneada é de mau gosto; o pilar quadrado de fato é menos simples, como por acaso de feitura mais fácil, do que a coluna redonda. Igualmente as formas de frisos, vigas, arcos, cúpulas são inteiramente determinadas por seu fim imediato e destarte esclarecem a si mesmas. Os ornamentos dos capitéis, etc., pertencem à escultura e não à arquitetura, que somente as admite como ornamentação suplementar, podendo ser suprimidos. Conforme o que foi dito é indispensável à compreensão e ao prazer estético de uma obra da arquitetura, possuir um conhecimento intuitivo, imediato de sua matéria, quanto a peso, rigidez e coesão, e nosso prazer em uma tal obra seria repentinamente mui reduzido pelo esclarecimento de que o material de construção é pedra-pones, pois nos pareceria então uma edificação imaginária. O efeito seria quase o mesmo, provocado pela informação de ser de madeira, enquanto a pedra é pressuposta; precisamente por isto, alterar e transferir a relação entre rigidez e gravidade, e assim a importância e necessidade de todas as partes, uma vez que aquelas forças naturais se revelam muito mais debilmente na edificação de madeira. Por isso também não é possível realizar uma obra de arte propriamente de madeira, por mais que esta aceite todas as formas. Isto se explica unicamente por nossa teoria. Mas se fôssemos informados que o edifício cuja vista nos apraz consiste de materiais inteiramente distintos, de peso e consistência completamente diferentes, porém indistinguíveis a olho nu, a edificação inteira se tornaria tão insuportável como uma poesia numa língua desconhecida. Isto tudo comprova que a arquitetura não age somente de modo matemático, mas dinâmico, e o que delas se nos apresenta, não são simples forma e simetria, mas aquelas forças básicas da natureza, aquelas primeiras idéias, aqueles graus mais baixos da objetividade da vontade. A regularidade do edifício e de suas partes é conduzida parcialmente pela utilidade imediata de toda parcela em relação à existência do todo, parcialmente para facilitar a visão e a compreensão do todo, por fim em parte as figuras regulares, revelando a conformidade do espaço às leis, contribuem para a beleza. Isto tudo porém é de valor e necessidade reduzida e de modo algum o principal, já que mesmo a simetria não é indispensável, pois até as ruínas ainda são belas.

Uma relação muito particular possuem as obras de arte arquitetônica para com a luz: adquirem beleza dupla sob sol pleno, o céu azul como fundo, mostrando um efeito inteiramente diferente sob o luar. Por isto durante a edificação de uma obra de arquitetura, se toma particular cuidado com os efeitos da luz e

com as regiões celestes. O motivo principal disto é que a iluminação clara e forte torna verdadeiramente visíveis todas as partes e suas relações; contudo, sou da opinião de que além disto a arquitetura, como o faz com a gravidade e a rigidez, também é determinada a revelar simultaneamente a essência da luz inteiramente contrária àquelas. Ao ser a luz interceptada, interrompida e refletida pelas grandes, opacas, nítidas e multiformes massas, desdobra sua natureza e propriedades do modo mais claro e distinto, para gáudio do observador, sendo a luz a mais agradável das coisas, como a condição e o correlato objetivo do modo de conhecimento intuitivo mais perfeito.

Como as idéias trazidas à intuição nítida pela arquitetura são os graus mais inferiores da objetividade da vontade, e conseqüentemente a importância objetiva do revelado pela arquitetura é relativamente reduzida, o prazer estético com a visão de um edifício belo e favoravelmente iluminado não se situará tanto na concepção da idéia, como no correlato subjetivo determinado com esta concepção, consistindo preponderantemente em nesta visão o observador ser arrancado do modo de conhecimento do indivíduo, que serve à vontade e obedece ao princípio de razão, sendo erguido ao modo do sujeito puro do conhecimento, independente da vontade; portanto, à contemplação pura, livre de todo sofrimento do querer e da individualidade. A este respeito constitui o oposto da arquitetura, e o outro extremo na série das belas artes, o drama, a conduzir ao conhecimento das idéias mais importantes, sendo assim predominante no prazer estético do mesmo o lado objetivo.

A arquitetura possui em relação às artes plásticas e à poesia o distintivo de não formar uma cópia, mas a coisa mesma; não reproduz, como aquelas, a idéia conhecida, com o que o artista empresta seus olhos ao observador, mas aqui o artista apenas apresenta o objeto ao observador, facilitando-lhe a apreensão da idéia, ao tornar o objeto individual real na expressão clara e perfeita de sua essência.

As obras de arquitetura mui raramente, assim como as outras obras de arte, são apresentadas para fins puramente estéticos, sendo ao contrário subordinados a outros fins utilitários, estranhos à arte, e o grande mérito do arquiteto consiste precisamente em impor e atingir os fins puramente estéticos apesar de sua subordinação a fins estranhos, adaptando-os de variada maneira ao momentâneo fim ocasional, julgando com precisão qual beleza estético-arquitetônica suporta e se alia a um templo, um palácio, um almoxarifado. Quanto mais um clima severo multiplica aquelas exigências da necessidade, da utilidade, com determinação mais firme e prescrição mais inexorável, menos campo de ação cabe ao belo na arquitetura. No clima ameno da Índia, do Egito, da Grécia e de Roma, onde as exigências da necessidade eram determinadas menos intensamente e com mais brandura, a arquitetura pôde perseguir do modo mais livre seus fins estéticos; sob o céu nórdico, estes lhe eram contrariados: aqui, onde se exigiam caixões, torres e telhados pontiagudos, a arquitetura, conseguindo desdobrar sua própria beleza somente dentro de limites estreitos, compensava sua decoração com ornamentos emprestados à escultura, tal como o vemos na arte gótica.

Se as exigências da necessidade e da utilidade constituem imensos entraves à arquitetura, estas por outro lado se lhe configuram como poderoso arrimo, pois com a amplitude e o custo de suas obras, e o campo restrito de sua ação estética, não poderia se sustentar unicamente como a arte a arquitetura, não tivesse concomitantemente, como atividade útil e necessária, uma posição firme e digna entre as ocupações humanas. A carência desta última impede uma outra arte de se lhe emparelhar fraternalmente, muito embora do ponto de vista estético fosse antes uma parcela lateral: refiro-me à arte hidráulica. O que a arquitetura é para a idéia da gravidade, onde esta parece relacionada à rigidez, aquela é para a mesma idéia, onde lhe cabe a fluidez, i. e., ausência de forma, grande mobilidade, transparência. Corredeiras espumantes e ruidosas, cataratas que se pulverizam em silêncio, repuxos de elevadas colunas d'água, límpidos lagos espelhantes revelam as idéias da matéria grave líquida, do mesmo modo que as obras arquitetônicas desdobram as idéias da matéria rígida. Com a hidráulica utilitária, a beleza não encontra amparo, pois os fins desta normalmente não se coadunam com os daquela, a não ser excepcionalmente, como p. ex., na Cascata di Trevi em Roma.²⁹

§ 44

O que para estes graus mais inferiores da objetivação da vontade é realizado pelas duas artes mencionadas, isto para o grau mais elevado da natureza vegetal, é a jardinagem. A beleza paisagística de um torrão repousa em grande parte na diversidade dos objetos naturais que nele se encontram, e em que estes se excluem estritamente, sobressaltam com clareza, e mesmo assim se apresentam em variedade e unidade adequadas. São estas as duas condições que são amparadas pela jardinagem; contudo nem de longe atinge ela a maestria no domínio de sua matéria, como a arquitetura em relação à sua, o que reduz o seu efeito. O belo que apresenta pertence quase inteiramente à natureza; ela própria em pouco colaborou e, por outro lado, quase nada pode contra as adversidades da natureza, e onde esta não trabalha a seu favor, suas realizações são ínfimas.

O mundo vegetal que, sem a mediação da arte, se apresenta por toda parte ao nosso prazer estético, enquanto se constitui objeto da arte, pertence sobretudo à pintura paisagística. Neste âmbito se encontra com ela também todo o restante da natureza destituída de conhecimento. Na natureza morta, e na pintura de arquitetura pura, ruínas e interiores de igrejas, etc., o lado subjetivo do prazer estético é o predominante, i. e., nosso prazer não consiste principalmente na apreensão imediata das idéias apresentadas, mas muito mais na correlação subjetiva desta concepção, no conhecimento puro independente da vontade, já que, ao mostrar o pintor as coisas através de seus olhos, adquirimos aqui simultaneamente uma sensação póstuma e partilhamos de um sentimento de profunda paz espiritual e de completo silêncio da vontade, indispensáveis para mergulhar o

²⁹ Ver cap. 35 do 2.º vol. [*de O Mundo*, 7] (N. do A.)

conhecimento inteiramente nestes objetos sem vida e apreendê-los com tal dedicação, i. e., com tal grau de objetividade. O efeito da pintura paisagística propriamente, em conjunto, também ainda é deste tipo, unicamente porque as idéias apresentadas, como graus mais elevados da objetividade da vontade já são mais amplas e importantes, e o lado objetivo do prazer estético se ressalta mais, equilibrando-se com o subjetivo. O conhecimento puro como tal não mais constitui o principal, mas com igual poder atua a idéia conhecida, o mundo como representação em um grau significativo da objetivação da vontade.

Porém um grau ainda mais elevado é revelado pela pintura e pela escultura de animais, de que possuímos importantes remanescentes antigos, p. ex., cavalos em Veneza no Monte Cavallo, nos altos relevos de Elgin, em Florença, de bronze e mármore, e no mesmo lugar o antigo javali, os lobos uivantes, os leões do arsenal de Veneza, um salão repleto de animais em sua maior parte antigos, no Vaticano, etc. Nestas apresentações, a face objetiva do prazer estético adquire predominância sobre a subjetiva. A tranquilidade do sujeito que conhece estas idéias, que acalmou sua própria vontade, está presente, como em toda observação estética, mas seu efeito não é sentido, pois a agitação e a veemência da vontade representada nos ocupa. É aquele querer que também é nossa essência, que aqui aparece a nossos olhos em formações em que seu fenômeno não é dominado e abrandado pela reflexão, como acontece em nós, mas se revela em traços mais marcantes e com uma nitidez que limita o grotesco e monstruoso, mas em compensação também sem disfarce,³⁰ modo ingênuo e franco, livre de dissimulação no que repousa justamente nosso interesse pelos animais. O característico dos gêneros já transparecia na apresentação de plantas, revelava-se porém somente nas formas; aqui torna-se muito mais importante, e transparece não apenas na figura, mas em ação, posição e mímica, embora sempre somente como caráter da espécie, não do indivíduo. Deste conhecimento das idéias de graus superiores, que apreendemos na pintura por mediação estranha, também podemos nos tornar possuidores pela intuição puramente contemplativa das plantas e pela observação intuitiva dos animais, destes últimos em seu estado natural de liberdade e tranquilidade. A observação objetiva de suas variadas figuras maravilhosas e de suas atividades e interesses, constitui uma lição instrutiva do grande livro da natureza, é uma decodificação das verdadeiras *signatura rerum*,³¹ percebemos nela os múltiplos graus e modos da manifestação da vontade que, idêntica em todos os seres, quer sempre o mesmo, o que se objetiva como vida, como existência, numa tão ilimitada variedade, numa tão diversificada configuração, todas acomodações para as diversas condições externas, na comparação de muitas

³⁰ O termo alemão utilizado é *Verstellung* — disfarce, dissimulação, fingimento; *Vorstellung* é a representação, tanto no sentido psicológico, como no da representação teatral; para clareza do texto, sempre vertemos "*Darstellung*" por apresentação; a obra de arte não representa, mas apresenta. (N. do T.)

³¹ Jacob Böhm, em seu livro *De Signatura Rerum*, cap. I, §§ 15, 16 e 17, afirma: "E não há coisa na natureza que não revele sua figura interna também externamente, pois o interior sempre opera em direção à revelação. Toda coisa possui a sua boca para a revelação, e esta é a linguagem da natureza, em que toda coisa fala a partir de suas propriedades, sempre revelando e apresentando a si mesma. Pois toda coisa revela sua mãe, que fornece a essência e a vontade à configuração". (N. do A.)

variedades do mesmo tema. Quiséssemos contudo transmitir ao observador a chave da natureza interna também para a reflexão, em uma única palavra, de melhor utilizaríamos aquela fórmula em sânscrito, que ocorre seguidamente nos livros sagrados dos hindus, e que é denominada *Mahavakya*, i. e., a grande palavra: *Tat twan asi*, ou seja: "Este vivente, és tu".

§ 45

Apresentar intuitivamente de modo imediato a idéia, em que a vontade atinge o grau mais elevado de sua objetivação, é por fim a grande tarefa da pintura histórica e da escultura. O lado objetivo do prazer no belo é aqui inteiramente predominante, e o subjetivo recuou a segundo plano. Há que observar ainda que, no grau imediatamente inferior a este, na pintura de animais, o característico é completamente uno com o belo; o leão, lobo, cavalo, carneiro, touro mais característico sempre também foi o mais belo. O motivo para isto é que os animais possuem somente caráter de gênero, e não caráter individual. Com a apresentação do homem, porém, o caráter de gênero se distancia do caráter do indivíduo; aquele passa a ser denominado beleza (no sentido inteiramente objetivo), este contudo mantém o nome caráter ou expressão, e surge a nova dificuldade de apresentar ambos simultaneamente no indivíduo.

Beleza humana é uma expressão objetiva, que designa a mais perfeita objetivação da vontade no mais alto grau de sua cognoscibilidade, a idéia do homem em geral, expressa inteiramente na forma intuída. Porém, por mais que a face objetiva da beleza seja ressaltada, a subjetiva permanece sua companheira constante; e precisamente por objeto algum nos impelir tão subitamente à pura intuição estética, como o mais belo semblante e figura humana, com cuja visão um prazer indescritível se apropria de nós, elevando-nos acima de nós mesmos e tudo que nos oprime: isto é unicamente possível porque esta cognoscibilidade mais nítida e pura da vontade também nos transfere do modo mais fácil e rápido ao estado do conhecimento puro, em que desaparece nossa personalidade, nosso querer e seu contínuo sofrimento, enquanto perdura o prazer puramente estético; por isto afirma Goethe: "Quem contempla a beleza humana, a nada de mal se expõe, está em harmonia consigo e com o mundo". Que a natureza atinja bom êxito numa bela figura humana, devemos explicá-lo pela completa vitória da vontade, objetivando-se neste mais alto grau num indivíduo, mediante suas forças e circunstâncias felizes, sobre todos os obstáculos e impedimentos opostos pelos graus mais inferiores dos fenômenos da vontade, como o são as forças da natureza, a que sempre é forçado a conquistar e arrancar a matéria pertencente. Além disto, o fenômeno da vontade em seus graus mais superiores sempre mantém a diversidade em sua forma; a árvore é apenas um agregado sistemático de inumeráveis e similares fibras em ascensão; este ajuntamento se ampliar na medida em que vamos subindo de grau, e o corpo humano é um sistema altamente combinado de partes inteiramente diferentes, cada uma possuindo uma vida subordinada ao todo, mas também uma vida particular, *vita propria*; agora que todas estas partes

sejam submetidas ao todo, e dispostas lado a lado justamente deste modo, conspirando harmonicamente para a apresentação do todo, sem excessos ou carências; tudo isto forma as raras condições cujo resultado é a beleza, o caráter genérico perfeitamente cunhado. Eis a natureza. Mas e a arte? Cremos agir por imitação da natureza. Contudo, como pode o artista conhecer e distinguir entre as demais a obra bem sucedida e digna de imitação; se não antecipa o belo *antes da experiência*? Além disto, alguma vez a natureza produziu um homem de beleza perfeita quanto a todas as suas partes? Acreditava-se ser dever do artista recolher as partes belas distribuídas isoladamente por muitos homens, para assim constituir um todo belo: opinião errada e irrefletida. Pois novamente se pergunta, como saberá que exatamente estas formas são as belas, e aquelas não? Sabemos também até que ponto os antigos pintores alemães atingiram a beleza por imitação da natureza. Contemplemos suas figuras nuas. Estritamente *a posteriori* e por pura experiência, conhecimento algum do belo é possível; este é sempre, ao menos parcialmente, *a priori*, muito embora de modo inteiramente diferente, do que as formações do princípio de razão, que também nos são conscientes *a priori*. Estas se referem à forma geral do fenômeno como tal, como esta fundamenta a possibilidade do conhecimento, o *como* geral, sem exceção, do fenômeno, conhecimento que produz matemática e ciências naturais puras; aquele outro modo de conhecimento, *a priori*, porém, que possibilita a apresentação do belo, atinge o conteúdo e não a forma dos fenômenos, o *que* e não o *como* do fenômeno. Que todos nós conhecemos a beleza humana, tão logo a percebemos, mas que isto se dá no verdadeiro artista com uma distinção tal, que este a revela de um modo como nunca a viu, superando a natureza em sua apresentação, isto é possível unicamente porque a vontade, cuja objetivação adequada em seu mais alto grau deve ser julgada e apreciada aqui, *somos nós mesmos*. Somente assim possuímos de fato uma antecipação do que a natureza (que é a vontade que constitui nossa própria essência) se esforça por apresentar; antecipação que no verdadeiro gênio é acompanhada por um grau de reflexão tal, que este, conhecendo na coisa individual a sua *idéia*, *compreende a natureza em meia palavra*, proferindo claramente o que ela apenas balbucia, imprimindo a beleza da forma, mil vezes malograda àquela, ao mármore resistente, e, confrontando-a com a natureza, lhe diz ao mesmo tempo: "Eis o que tu querias dizer!" E retruca o conhecedor: "Sim, era isto!" Unicamente assim o grego genial pôde descobrir o arquétipo da figura humana, erguendo-o como cânone da escola da escultura; e também somente devido a uma tal antecipação é facultado a todos nós conhecer o belo, onde este foi individualmente bem sucedido à natureza. Esta antecipação é o *ideal*, é a *idéia*, enquanto conhecida *a priori* pelo menos em metade, e enquanto tal vem de encontro *a posteriori* do oferecido pela natureza, completando-o, tornando-se assim prática para a arte. A possibilidade de uma tal antecipação do belo *a priori* no artista, como seu reconhecimento *a posteriori* no conhecedor, reside no serem artista e conhecedor eles mesmos o em-si da natureza, a vontade se objetivando. Pois somente pelo mesmo, como afirmava Empédocles, o mesmo é conhecido; apenas a natureza

pode entender a si mesma, apenas a natureza pode se aprofundar em si mesma, mas também somente pelo espírito, o espírito pode ser apreendido.³²

A opinião errônea de que os gregos encontraram o ideal estabelecido de beleza humana de modo inteiramente empírico, por justaposição de partes belas individuais, desvelando e marcando aqui um joelho, ali um braço, possui uma suposição inteiramente análoga na poesia; Shakespeare, p. ex., encontrou e a seguir reproduziu os caracteres de seus dramas, de diversidade inumerável, alto realismo, grande teor e elaboração profunda a partir de sua experiência mundana própria. A impossibilidade e o absurdo duma tal hipótese não exigem explicação; é evidente que o gênio produzindo as obras das artes plásticas somente mediante uma antecipação pressentida do belo, também as obras poéticas são somente por uma tal antecipação do característico; embora em ambos os casos haja necessidade da experiência, como de um esquema, mediante o qual apenas este *a priori* obscuramente consciente atinge clareza completa, tornando-se então possível uma apresentação sensata.³³

A beleza humana foi declarada acima como a mais perfeita objetivação da vontade, no mais alto grau de sua cognoscibilidade. Ela se exprime através da forma, que repousa unicamente no espaço e não possui uma relação necessária com o tempo, como a possui, p. ex., o movimento. Assim podemos afirmar: a objetivação adequada da vontade através dum fenômeno unicamente espacial, é beleza no sentido objetivo. A planta nada mais é do que um tal fenômeno somente espacial da vontade, pois movimento algum e conseqüentemente nenhuma relação com o tempo (abstraindo-se de seu desenvolvimento) pertence à expressão de sua essência; sua simples figura exprime e revela toda sua essência. O animal e o homem, porém, necessitam ainda, para a total revelação da vontade que se lhes manifesta, de uma série de ações, mediante as quais aquele fenômeno adquire neles uma relação imediata com o tempo. Tudo isto já foi exposto no livro anterior e se relaciona com nossas considerações presentes pelo seguinte. Assim como o fenômeno somente espacial da vontade pode objetivá-lo, num grau determinado qualquer, perfeita ou imperfeitamente, o que precisamente perfaz a beleza ou a feiúra, assim também a objetivação temporal da vontade, i. e., a ação imediata, o movimento, pode corresponder à vontade que nela se objetiva, de modo puro e perfeito, sem participação estranha, sem excêssos nem escassez, expressando apenas o ato determinado da vontade considerado em cada caso; ou então ocorrer justamente o contrário. No primeiro caso o movimento ocorre munido de *graça*, no outro, sem esta. A beleza portanto é a apresentação correspondente da vontade em geral por meio de seu fenômeno estritamente espacial, e a *graça* a apresentação correspondente da vontade por meio de seu fenômeno temporal, i. e., a

³² Esta última frase constitui uma versão do *il n'y a que l'esprit qui sent l'esprit* de Helvétius, o que não indiquei na primeira edição. Mas desde então a influência daninha da sabedoria sedal hegeliana tornou tão decedente e áspero o tempo, que a alguém poderia parecer que também aqui haja referência à oposição "Espírito e Natureza"; por este motivo sou obrigado a me prevenir explicitamente contra a atribuição de tais filosofemas do populacho. (N. do A.)

³³ O termo original é *besonnen*, cujo significado direto seria "iluminar pelo sol", contrapondo assim esta apresentação à consciência obscura. (N. do T.)

expressão justa e correta de todo ato da vontade por meio do movimento e da posição que o objetivam. Como movimento e posição pressupõem o corpo, é correta e oportuna a expressão de Winckelmann: "A graça é a relação peculiar entre a pessoa e a ação". (*Obras*, vol. I, p. 258.) Torna-se claro que às plantas pode-se atribuir beleza, mas não graça, a não ser em sentido figurado; a homens e animais, porém, tanto a beleza quanto a graça. Pelo dito, a graça consiste na realização de todo movimento e toda posição do modo mais leve, apropriado e cômodo sendo assim a pura expressão correspondente à sua intenção ou do ato da vontade, sem excessos, que se apresentam como ações supérfluas e sem significado, ou posições forçadas, sem nada a faltar, o que se traduziria em inflexível parcimônia. A graça pressupõe uma proporcionalidade de todos os membros, um corpo regular e harmonioso; pois somente assim é possível a leveza perfeita e a conveniência transparente em todas as posições e movimentos; portanto a graça nunca existe sem um certo grau de beleza do corpo. Ambas perfeitas e reunidas constituem o fenômeno mais nítido da vontade no grau mais elevado de sua objetivação.

Como foi acima mencionado, um dos distintivos da humanidade consiste em que nela o caráter do gênero e do indivíduo se distinguem, de modo a, como ficou dito no livro precedente, cada homem propriamente apresentar uma idéia inteiramente peculiar. Assim, as artes cujo fim é a apresentação da idéia da humanidade possuem, ao lado da beleza, como caráter do gênero, ainda por tarefa o caráter do indivíduo, preferencialmente denominado de *caráter*; mas este por sua vez apenas enquanto não se mostrar algo accidental, totalmente peculiar ao indivíduo em sua individualidade, porém, como uma face da idéia da humanidade justamente aparente de modo particular neste indivíduo, cuja apresentação, portanto é de utilidade para a revelação daquela idéia. Assim o caráter, embora individual como tal, deve ser apreendido e apresentado idealmente, i. e., ressaltando-se sua importância com respeito à idéia da humanidade em geral (para cuja objetivação contribui desta maneira); além disto, a apresentação é um *portrait*, uma reprodução do individual como tal, com todas as suas contingências. E inclusive o *portrait* deve ser, nas palavras de Winckelmann, o ideal do indivíduo.

Este *caráter* a ser apreendido idealmente, que é o realce de uma face peculiar da idéia da humanidade, se apresenta agora visivelmente, em parte pela fisionomia e corporização permanentes, em parte por afeição e paixão passageiras, modificações recíprocas do conhecer e do querer, tudo se traduzindo em movimento e expressão facial. Sendo o indivíduo sempre pertencente à humanidade, e por outro lado, a humanidade sempre se revelando no indivíduo, inclusive com importância ideal particular do mesmo, nem o caráter deve eliminar a beleza, nem vice-versa, porque a eliminação do caráter do gênero pelo do indivíduo resultaria em caricatura, e a eliminação do individual pelo do gênero resultaria em insignificância. Em consequência, a apresentação à procura da beleza, o que é feito principalmente pela escultura, sempre modificará em algo o caráter do gênero pelo caráter individual exprimindo a idéia da humanidade de sempre de um determinado modo individual, realçando um seu lado particular, porque o indivíduo humano como tal possui por assim dizer a dignidade de uma idéia própria, e

é essencial à idéia da humanidade se apresentar em indivíduos de especial importância. Por isto encontramos, nas obras dos antigos, a beleza por eles apreendida com clareza, expressa não apenas por uma, mas por várias figuras portadoras de caráter diverso, e igualmente consideradas sempre de uma outra perspectiva, apresentada assim de um modo no Apolo, de outro no Baco, outro ainda no Hércules, e ainda em Antinus; o característico pode inclusive limitar o belo, podendo finalmente se acentuar até a feiúra: no Sileno embriagado, no fauno, etc. Porém se o característico avança até a verdadeira eliminação do caráter do gênero, e portanto até o desnaturado, torna-se caricatura. Mas, muito menos ainda do que a beleza, a graça deve ser influenciada pelo característico: sejam quais forem a posição e o movimento exigidos pela expressão do caráter, devem ser executados do modo mais leve, conveniente e adequado à pessoa. O que será observado não somente pelo escultor e pelo pintor, como também por todo bom ator, caso contrário inclusive aqui surge a caricatura, como contorção e distorção.

Na escultura, beleza e graça permanecem o principal. O caráter do espírito propriamente, que se mostra na afeição, na paixão, na alternância do conhecer e do querer por meio da expressão da face e dos gestos unicamente, é de preferência propriedade da *pintura*. Pois embora os olhos e a cor, situados fora do âmbito da escultura, muito contribuam para a beleza, são ainda muito mais essenciais para o caráter. Além disto, a beleza melhor se desdobra à observação a partir de vários pontos de vista; mas a expressão, o caráter permite ser apreendido perfeitamente mesmo a partir de *um* ponto.

Por ser a beleza, aparentemente, o objetivo principal da escultura, *Lessing* procurou explicar o fato de que *Laoconte não grita*, dizendo que o grito não se concilia com a beleza. Como isto se tornou tema, ou pelo menos ponto de partida para um livro de *Lessing*, antes e após o qual muito sobre isto se escreveu, seja-me permitido aqui relatar episodicamente minha opinião a respeito, embora uma tão específica exposição não caiba propriamente entre estas considerações orientadas estritamente ao geral.

§ 46

É indubitável que, no célebre grupo, *Laoconte não grita*, e a estranheza a respeito que sempre retorna deve provir do fato de que todos nós, em sua situação, gritaríamos; e assim o exige a natureza, porque com intensa dor física e o mais elevado súbito medo do corpo, toda reflexão que poderia conduzir a uma resignação silenciosa é banida completamente da consciência, e a natureza procura se aliviar pelo grito, com que ao mesmo tempo exprime a dor e o medo, invoca socorro e espanta o agressor. Já *Winckelmann* sentia a falta da expressão do grito; mas ao procurar a justificativa do artista, tornou propriamente *Laoconte* em um estóico, a julgar inadequado à sua dignidade gritar *secundum naturam*, acrescentando à sua dor ainda a inútil obrigação de reprimir as manifestações desta; assim *Winckelmann* enxerga nele “o espírito provado de um grande homem, a se digladiar com martírios, procurando sufocar e silenciar a expressão

do sentimento, que não se desdobra em altos berros como em Virgílio, mas que exala apenas gemidos temerosos", etc. (*Obras*, vol. 7, p. 98, o mesmo, mais detalhado vol. 6, pp. 104 e ss.) Esta opinião de Winckelmann é criticada por Lessing em seu *Laoconte*, e corrigida do modo acima mostrado. Em lugar do motivo psicológico, dispôs o puramente estético, de que a beleza, o princípio da arte antiga, não admitisse a expressão do grito. Um argumento suplementar que acrescenta, ou seja, de que um estado inteiramente transitório, e incapaz de duração alguma, não devesse ser apresentado por uma obra de arte imóvel, possui em contra com exemplos de figuras excelentes captadas em movimentos ligeiros, dançando, lutando, agarrando, etc. Goethe, em sua composição sobre *Laoconte*, que inicia os propileus (p. 8), considera a eleição de um tal momento passageiro praticamente indispensável. Atualmente Hirt (em *Horen*, 1797, parte 10), reorientando tudo pela verdade suprema da expressão; decidiu que *Laoconte* não grita porque, na iminência da morte por sufocação, não lhe é mais possível gritar. O último a expor e pesar estas três opiniões foi Fernow (*Estudos Romanos*, vol. I, pp. 426 e ss.), sem lhes acrescentar nenhuma nova, somente transmitindo e reunindo aquelas três.

Não consigo afastar meu espanto por homens de tal perspicácia e juízo terem com esforço trazido de longe razões insatisfatórias, buscado argumentos psicológicos, mesmo fisiológicos, no intuito de esclarecer algo cuja razão se encontra bem próxima e evidente ao menos perspicaz — e particularmente quanto a Lessing, que, tão próximo à solução correta, não atingiu o ponto apropriado.

Antes de qualquer exame psicológico e fisiológico, se *Laoconte* em sua situação irá ou não gritar, o que aliás eu afirmaria inteiramente, há que decidir com respeito ao grupo, que o gritar nele não podia ser apresentado unicamente pela razão de que a apresentação do grito se encontra completamente fora do âmbito da escultura. Não era possível criar do mármore um *Laoconte* gritando, mas apenas escancarando sua boca num vão esforço de gritar, um *Laoconte* a quem a voz está atravessada no pescoço, *vox faucibus haesit*. A essência, e consequentemente também o efeito do grito sobre o espectador, repousa unicamente no som, e não no escancarar a boca. Este último, fenômeno que necessariamente acompanha o grito, deve primeiro ser motivado pelo som assim produzido que o justifica, sendo assim uma vez característico para a ação, permitido e mesmo necessário, mesmo ocasionando perda de beleza. Contudo representar nas artes plásticas, a que a apresentação do grito é inteiramente estranha e impossível, o violento escancarar da boca, meio indispensável ao grito, perturbador de todas as feições e do restante da expressão, seria completamente incompreensível, porque se apresentaria o meio, ainda mais a exigir concessões, enquanto o fim do mesmo, o grito propriamente, e o efeito deste sobre a sensibilidade, permanece ausente. E, o que é mais grave, produzir-se-ia o aspecto sempre ridículo de um esforço persistindo sem efeito, análogo àquela situação criada por um brincalhão que, tendo enchido com cera a corneta do guarda-noturno adormecido, o desperta aos gritos de fogo e se delicia com suas vãs tentativas de soprar. Por outro lado, onde a

apresentação do grito se situa no âmbito da arte, este é totalmente admissível, pois serve à verdade, i. e., à perfeita apresentação da idéia. Assim na poesia, que para uma apresentação intuitiva recorre à fantasia do leitor; por isso em Virgílio, Laoconte grita como um touro que se soltou após atingido pelo machado, por isso em Homero (II, XX, 48-53), Marte e Minerva gritam pavorosamente, sem detrimento de sua dignidade e beleza divinas. Igualmente na arte teatral: Laoconte no palco era obrigado a gritar; também Sófocles atribui o grito a Filocteto, e é certo que no palco da antiguidade este efetivamente o fizera. Como no caso inteiramente análogo, lembro-me de ter visto em Londres o famoso ator Kemble, numa peça vertida do alemão, Pizarro representando o americano Rolla, um semi-selvagem mas de mui nobre caráter; ao ser ferido gritou em altos brados, o que produzia intenso e adequado efeito, porque, como algo muito característico, contribuía para a verdade. Mas uma figura muda, pintada ou esculpida, que grita, é ainda mais ridículo do que música pintada, já censurada nos propileus de Goethe; porque o grito prejudica a expressão restante e a beleza muito mais do que a música, que na maior parte dos casos utiliza somente mãos e braços, e que deve ser encarada como uma atividade que caracteriza a pessoa, que nesta medida pode perfeitamente ser pintada, desde que não exija movimento violento do corpo ou deformação da boca: assim por exemplo, Santa Cecília no órgão, os violinistas de Rafael na Galeria Sciarra em Roma, etc. Como, dados os limites da arte, o sofrimento de Laoconte não pode ser expresso por grito, o artista foi forçado a utilizar todas as demais expressões do mesmo; isto realizou com a maior das perfeições, como o descreve magistralmente Winckelmann (*Obras*, vol. 6, pp. 104 e ss.), cujo relato excelente mantém por isto seu valor e acerto plenos, desde que se abstraia das intenções estoicas.^{3 4}

§ 47

Porque a beleza e a graça são objeto principal da escultura, esta ama o nu, e admite a vestimenta apenas enquanto não oculta as formas. Ela se serve do drapejado não como disfarce, mas como apresentação mediata da forma, modo de apresentação este que muito solicita o entendimento, ao atingir a intuição da causa, a forma do corpo, apenas pelo efeito, unicamente dado de imediato, das pregas da vestimenta. Assim na escultura o drapejado é aquilo que na pintura é a abreviação. Ambos são indicações, não simbólicas, mas que, bem sucedidas, obriguem de imediato o entendimento a intuir o indicado como se este fosse realmente dado.

Seja-me permitido intercalar aqui uma analogia com a arte da oratória. Assim como a forma corporal bela é visível com mais facilidade sob vestimenta leve, ou, do modo mais vantajoso, despida, e uma pessoa bela, se provida de bom gosto, e por este pudesse se orientar, deveria andar quase nua, vestida apenas à

^{3 4} Também este episódio foi completado no cap. 36 do 2.º vol. (de *O Mundo...*). (N. do A.)

maneira dos antigos; assim também todo espírito belo e bem dotado se expressará sempre do modo mais natural, simples e direto, procurando sempre que possível comunicar seus pensamentos a outros, diminuindo assim a solidão a que é obrigado neste mundo; por outro lado, contudo, pobreza de espírito, confusão e extravagância se revestirão com os termos mais rebuscados e as expressões mais confusas, para assim mascarar em frases díficeis e pomposas pensamentos mesquinhos, ínfimos, banais ou cotidianos, como aquele que, desprovido da majestade da beleza, pretende substituir esta carência por meio da vestimenta, e procura ocultar a insignificância ou feiúra de sua pessoa sob bárbaros ornamentos, lantejoulas, penachos, babados, peles e mantos. Embaraço idêntico ao sentido por este, quando obrigado a andar nu, sentiria muito autor, se obrigado a traduzir seu livro pomposo e obscuro ao seu claro e reduzido conteúdo.

§ 48

A *pintura histórica* possui ao lado da beleza e da graça ainda o caráter como objeto principal, onde deve se entender a apresentação da vontade no mais alto grau de sua objetivação, em que o indivíduo, como realce de um lado particular da idéia da humanidade, possui uma importância especial, que dá a conhecer não apenas pela simples figura, mas mediante ações de todo tipo, e as modificações do conhecer e do querer que as provocam e acompanham, visíveis nas feições e nos gestos. Ao se pretender apresentar a idéia da humanidade num tal âmbito, deve-se ter frente aos olhos o desdobramento de sua multiplicidade em indivíduos significativos, que por sua vez podem ser perceptíveis em sua importância apenas mediante cenas, procedimentos, ações variadas. Esta sua tarefa ilimitada, a pintura histórica resolve, apresentando cenas da vida de toda espécie, de significado amplo ou restrito. Nem qualquer indivíduo, nem qualquer ação pode ser destituída de significado; em todas e por todas se desdobra mais e mais a idéia da humanidade. Por isto nenhum procedimento da vida humana há que ser excluído da pintura. Deste modo, procede-se injustamente com os excelentes pintores da escola flamenga, ao se apreciar somente a sua técnica, dedicando-lhes menosprezo quanto ao restante, porque com a maior freqüência apresentam objetos da vida comum, mas se consideram significativos somente eventos da história da humanidade ou da história bíblica. Antes de tudo, dever-se-ia considerar que a significação interna de uma ação é inteiramente distinta da externa, e ambas com freqüência ocorrem separadamente. A significação externa é a importância de uma ação em relação às conseqüências da mesma para o e dentro do mundo real; portanto conforme o princípio de razão. A significação interna é o alcance da visão na idéia da humanidade, que revela apresentando facetas mais raras de sua idéia, ao permitir o desdobramento das peculiaridades de individualidades que se mostram de modo claro e decidido mediante circunstâncias convenientemente dispostas. Somente a significação interna tem valor na arte; a externa vale na história. Ambas são inteiramente independentes uma da outra, podem ocorrer em conjunto, mas também aparecer isoladamente. Uma ação muito significativa para

a história pode, quanto à significação interna, ser altamente cotidiana e ordinária, e contrariamente, uma cena da vida cotidiana pode ser de grande significação interna, se nela se revelam indivíduos humanos e agir e querer humanos numa luz clara e nítida até as dobras mais escuras. Também, com uma significação externa muito diversa, a interna pode ser única, p. ex., pode ser igualmente importante a disputa de povos e países em um mapa por ministros, ou a disputa de um jogo de cartas ou de dados numa taberna por camponeses; assim como é indiferente jogar xadrez com figuras de madeira ou de ouro. Além disso, as cenas e acontecimentos que perfazem a vida de tantos milhões de pessoas, seu agir e fazer, sua miséria e sua alegria, já possuem importância suficiente para serem objetos da arte, e por sua diversidade devem fornecer matéria suficiente para o desdobramento da múltipla idéia da humanidade. Até a rapidez do momento fixada pela arte num tal quadro (atualmente denominado quadro de *genre*), possui um contato leve, peculiar: o mundo fugidivo, transformando-se constantemente em acontecimentos individuais, representativos do todo, requer, para ser captado num quadro permanente, duma realização da pintura, pela qual esta parece parar o próprio tempo, elevando o individual à idéia de seu gênero. Por fim, os propósitos históricos e de significação externa da pintura trazem freqüentemente o inconveniente de que justamente o que neles é significativo não permite apresentação intuitiva mas deve ser acrescentado pelo pensamento. Neste sentido deve se distinguir entre a significação nominal de um quadro e a real: aquela é a externa, que se constitui apenas como conceito; esta é a parte da idéia da humanidade, que se revela à intuição mediante o quadro. P. ex., aquela, seja Moisés encontrado pela princesa egípcia, um momento de grande importância para a história; o significado real, ao contrário, o que realmente é dado à intuição, é uma criança abandonada, salva de seu berço flutuante por uma dama da nobreza; um acontecimento que pode ter acontecido com maior freqüência. O costume apenas pode tornar este caso histórico determinado do conhecimento do historiador; porém o costume é válido somente para o significado nominal, sendo indiferente quanto ao real, pois este último conhece apenas o homem como tal, não as formas acidentais. Propósitos subtraídos à história não possuem vantagem alguma frente aos oriundos da simples possibilidade, de denominação apenas geral e não individual: pois o que é propriamente significativo naqueles não é o individual, o acontecimento isolado como tal, mas o que nele há de geral, a parte da idéia da humanidade que nele se exprime. Por outro lado, não há porque rejeitar determinados objetos históricos, apenas a intenção propriamente artística dos mesmos, seja no observador, nunca se dirige ao singular individual neles, o que constitui propriamente o histórico, mas ao geral neles-expresso, à idéia. Também devem ser escolhidos unicamente objetos históricos em que o elemento principal permite apresentação, sem necessitar pensamento adicional, caso contrário o significado nominal se afasta excessivamente do real; o que no quadro é apenas pensado torna-se o principal, prejudicando o intuito. Se o palco já não é desejável que (como na tragédia francesa) o principal suceda por trás da cena, no quadro isto é ainda mais grave. Propósitos históricos tornam-se decididamente prejudiciais somente quando limitam o pintor

a um campo de escolha accidental, e não motivada por fins artísticos, principalmente se este campo é pobre em objetos pitorescos e significativos, p. ex., quando se refere à história de um povo obscuro, pequeno, isolado, obstinado, de dominação hierárquica, i. e., por meio de ilusões, desprezado pelos grandes povos contemporâneos do Ocidente e do Oriente, como o são os judeus. Como entre nós e todos os povos antigos se situa a grande migração dos povos, assim como entre a atual superfície terrestre e a de outrora, cujas civilizações se revelam somente petrificadas, existe a transformação do leito dos mares: assim deve ser encarado como uma grande infelicidade, que o povo, cuja cultura passada se tornaria o principal fundamento da nossa, não eram os hindus ou os gregos, até mesmo os romanos, mas justamente estes judeus. A situação era particularmente infeliz para os geniais pintores da Itália dos séculos XV e XVI, que, restritos em sua liberdade de escolha de propósitos a um estreito círculo, eram obrigados a misérias de toda espécie, porque o Novo Testamento é quanto à sua parte histórica ainda menos adequado à pintura do que o Antigo, e a história dos mártires e pensadores religiosos que lhe sucedeu é um objeto inteiramente desastroso. Contudo, deve-se distinguir, dos quadros cujo objeto é o histórico ou mitológico do judaísmo ou do cristianismo, aqueles em que o espírito propriamente, i. e., ético, do cristianismo, se revela à intuição, pela apresentação de homens plenos deste espírito. Estas apresentações constituem de fato as realizações mais elevadas e dignas de admiração da pintura; também neste campo foram de bom êxito somente os grandes mestres da pintura, especialmente Rafael e Correggio, este último principalmente em seus primeiros quadros. Pinturas deste tipo propriamente não devem ser alinhadas entre as históricas, pois na maioria das vezes não apresentam eventos, ações, sendo simples justaposições de santos, o próprio Salvador, freqüentemente ainda como criança, com sua mãe, anjos, etc. Em suas feições, particularmente os olhos, vemos a expressão, o reflexo do mais perfeito conhecimento, não o que é dirigido a coisas individuais, mas para as idéias, que apreendeu portanto perfeitamente toda a essência do mundo e da vida, conhecimento que, retroagindo sobre a vontade, não lhe fornece *motivos*, como aqueles outros, mas ao contrário, constituindo-se em *quietivo* de todo querer,³⁵ do qual surgiu a resignação perfeita; que é o espírito mais interior do cristianismo bem como da sabedoria hindu, o sacrifício de todo querer, o rechaçamento, a supressão da vontade, e com ela, de toda essência deste mundo, portanto a salvação. Assim aqueles mestres de eterno valor expressavam de modo intuitivo por suas obras de arte a mais alta sabedoria. E aqui se localiza o pináculo de toda arte, que, tendo perseguido a vontade em sua objetividade adequada, as idéias, através de todos os graus, a partir dos mais inferiores, motivado pelas causas, a seguir, pelas excitações, e finalmente, pelos motivos, desdobrando sua essência de modo variado, finalizando agora com a apresentação de sua auto-supressão por meio do imenso e único quietivo, a ela revelado pelo mais perfeito conhecimento de sua própria essência.³⁶

³⁵ Trata-se de um neologismo de Schopenhauer, de significado óbvio. (N. do T.)

³⁶ Esta passagem requer para sua compreensão o L. IV, do 1.º vol. [de *O Mundo*, . . .] (N. do A.) Ver cap. 12 e 14 do 2.º vol. de *Parerga e Paralipomena*, nesta mesma edição. (N. do T.)

§ 49

Todas as nossas considerações precedentes sobre arte se baseiam no princípio de que o objeto da arte, cuja apresentação é a meta do artista, cujo conhecimento portanto deve preceder sua obra como germe e origem, nada mais é do que uma *idéia* no sentido platônico: não uma coisa individual, objeto da concepção comum; nem o conceito, objeto do pensar racional e da ciência. Embora *idéia* e conceito possuam algo em comum, ao estarem ambos no lugar de uma multiplicidade de coisas reais numa unidade, a grande diferença entre ambos adquiriu clareza e distinção suficiente a partir do dito no primeiro livro acerca do conceito, e no livro presente, sobre a *idéia*. Porém, que Platão tenha percebido com clareza esta distinção, não me parece seguro; alguns de seus exemplos de *idéias*, bem como algumas explicações acerca das mesmas, são aplicáveis somente a conceitos. Contudo, não nos detenhamos neste assunto, felizes em deparar com os passos dum espírito grande e nobre, sem lhe seguir porém as pegadas, mas os nossos objetivos. O *conceito* é abstrato, discursivo, inteiramente indeterminado no interior de sua esfera, determinado somente em seus limites, acessível e apreensível por qualquer um, apenas dotado de razão, comunicável através de palavras, sem ulterior mediação, completamente esgotável por sua definição. A *idéia*, ao contrário, definida como representante adequado do conceito, é totalmente intuitiva, e embora representando uma infinidade de coisas individuais, é inteiramente determinada: não é conhecida pelo indivíduo como tal, mas somente por aquele que se elevou, por sobre todo querer e toda individualidade, a sujeito puro do conhecimento: logo, é acessível apenas ao gênio e àquele que, por elevação de sua faculdade de conhecer, motivada em sua maioria por obras do gênio, se situa numa disposição genial. Por isto, permite comunicação unicamente mediatizada, na medida em que a *idéia* apreendida e reproduzida na obra de arte se apresenta a cada um conforme seu valor intelectual próprio; motivo por que as melhores obras de arte, os mais nobres resultados do gênio, permanecerão eternamente ilegíveis e inacessíveis à maioria obtusa da humanidade, dela distanciada por extenso abismo, assim como é interdito ao populacho o trato dos príncipes. Mesmo apesar de até os menos dotados valorizarem por mérito as obras reconhecidas de vulto, para não trair sua própria fraqueza, permanecem contudo sempre dispostos a lançar-lhes seu juízo reprovador, tão logo se lhes permita fazê-lo sem se expor, quando então adquire livre curso seu retido ódio contra tudo que é grande e belo, humilhante por não se lhes revelar, e contra seus criadores. Porque, de um modo geral, para se reconhecer voluntária e livremente valor alheio, deve-se ser dotado de valor próprio. Nisto se baseia a necessidade da modéstia em toda realização, bem como o elogio desmesurado da virtude, única dentre todas as suas irmãs a acompanhar sempre o louvor tecido a um grande homem, para conciliar e apaziguar o rancor da ausência de valor. Pois o que é a modéstia, senão humildade fingida, com que, num mundo exuberante de inveja, mendigar o perdão por méritos e aptidões àqueles que não os possuem? Pois quem a si estes não atribui, não é modesto, mas apenas honesto.

A *idéia* é a unidade decomposta na multiplicidade em virtude da forma espacial e temporal de nossa apreensão intuitiva; por sua vez, o conceito é a unidade reconstituída a partir da multiplicidade, mediante a abstração da nossa razão; esta pode ser denominada *unitas post rem*, aquela *unitas ante rem*. Por fim, é possível exprimir a diferença entre conceito e *idéia* igualmente, dizendo: o *conceito* se assemelha a um recipiente inanimado em que tudo o que é ali depositado realmente se encontra lado a lado, mas do qual também não podemos extrair mais (por juízos analíticos) do que nele depositamos (por reflexão sintética); a *idéia*, porém, desenvolve naquele que a apreendeu representações novas no que diz respeito a seus conceitos homônimos: assemelha-se a um organismo vivo, que se desenvolve, dotado de força reprodutiva, a engendrar o que nele não se encontrava guardado.

Conseqüentemente, o conceito, por mais útil que seja para a vida, por mais aplicável, necessário e compensador para a ciência, permanece eternamente infrutífero para a arte. A *idéia* apreendida, pelo contrário, é a única e verdadeira fonte de toda genuína obra de arte. Em sua vigorosa originalidade, ela provém unicamente da própria vida, da natureza, do mundo, e apenas por meio do verdadeiro gênio, ou daquele momentaneamente erguido à genialidade. Somente mediante uma tal concepção imediata, criam-se obras dotadas de vida eterna. Justamente porque a *idéia* é e permanece intuitiva, o artista não está consciente *in abstracto* da intenção e do fim de sua obra; não é um conceito, mas uma *idéia* que mantém frente aos olhos; por isso não pode justificar a sua atividade. Ele opera, como no dizer popular, unicamente mediante o sentir, e inconscientemente, instintivamente mesmo. Contudo os copistas, maneiristas, *imitatores*, *servum pecus*³⁷ procedem na arte a partir do conceito; marcam o que agrada e atua nas obras verdadeiras, desenvolvem clareza a respeito, apreendem-no no conceito, portanto abstratamente, e imitam-no aberta ou veladamente, movidos por astuta intencionalidade. Quais plantas parasitas, absorvem seu sustento de obras alheias, portanto, como os pólipos, a cor de seu alimento. E mesmo levando adiante a comparação, poderíamos dizer que se assemelham a máquinas a moer e misturar o que nelas se deposita, que contudo não o conseguem digerir, de modo que os componentes estranhos sempre permitem ser reencontrados e isolados no interior da mistura; o gênio unicamente se assemelharia ao corpo orgânico, capaz de assimilação, transformação e produção. Pois ele é criado e formado pelos antecessores e suas obras; mas é fecundado apenas diretamente pela vida e pelo mundo, mediante a impressão do intuitivo. Destarte mesmo a cultura mais primorosa não prejudica sua originalidade. Todos os imitadores, todos os maneiristas apreendem a essência de realizações exemplares alheias pelo conceito; conceitos contudo jamais podem dotar uma obra de vida interna. A época, i. e., a multidão opaca, conhece ela própria somente conceitos e a eles se prende, aceitando obras maneiristas com aplausos rápidos e calorosos: após poucos anos, porém, estas já se tornaram insuportáveis, porque o espírito da época, i. e.: os conceitos dominantes, os úni-

³⁷ Imitadores, rebanho de escravos. (N. do T.)

cos sobre que aquelas podiam criar raízes, se alteraram. Somente as obras legítimas, sorvidas diretamente da natureza, da vida, como estas permanecem eternamente jovens e originárias. Pois não pertencem a uma época particular, mas à humanidade; e como precisamente por isto foram mal recebidas por sua própria época, a quem desdenhavam o aconchego, e como, por comunicarem e revelarem negativamente os enganos ocorrentes na mesma, foram dotados de reconhecimento tardio e a contragosto; assim também não podem envelhecer, mas apresentam frescor e juventude ainda nos tempos mais remotos; também não são submetidas ao desmerecimento e ao esquecimento, pois se encontram, coroadas e sancionadas pelas poucas cabeças capazes de juízo, a aparecerem individual e parcamente através dos séculos³⁸ e emitirem o seu parecer, cuja soma lentamente crescente fundamenta a autoridade que constitui unicamente aquele poder de magistrado a que nos referimos quando apelamos à posteridade. São unicamente aqueles indivíduos isolados a aparecerem sucessivamente: porque a massa e multidão da posteridade sempre será tão errada e obtusa, como sempre o foi e é agora. Que se leiam os lamentos de grandes espíritos de todos os séculos a respeito de seus contemporâneos, sempre soam atuais, porque a humanidade permanece a mesma. Em todas as épocas e em todas as artes, o medo substitui o espírito, sempre apenas propriedade de uns poucos: o modo, contudo, nada mais é do que a roupa velha e usada da última manifestação do espírito que esteve presente e foi reconhecida. Assim via de regra a aprovação da posteridade se consegue às custas da aprovação dos contemporâneos; e vice-versa.³⁹

§ 50

Se então o objetivo de toda arte é a comunicação da idéia apreendida, que se manifesta numa tal mediação por meio do espírito do artista, limpa e isolada de tudo que lhe é estranho, que também se torna acessível àquele dotado de receptividade menor e nenhuma produtividade; e, além disto, a partir do conceito é condenável na arte, então não podemos admitir que se destine uma obra de arte proposital e confessadamente à expressão de um conceito: este é o caso na *alegoria*. Uma alegoria é uma obra de arte de significado diferente do que apresenta. Mas o intuitivo, e portanto também a idéia, se mostra imediata e perfeitamente, sem necessitar da mediação de um outro a lhe indicar o significado. O que porém é indicado por um outro que está em seu lugar, porque não pode ser trazido frente à intuição, é um conceito. Portanto, a alegoria pretende sempre designar um conceito e conseqüentemente dirigir o espírito do observador da representação intuitiva apresentada para uma outra, abstrata, não intuitiva, localizada inteiramente fora da obra de arte; aqui portanto quadro ou estátua devem realizar o mesmo que, de modo mais perfeito, é realizado pela escrita. O que nós declaramos como sendo o fim da arte, apresentação das idéias apenas intuitivamente apreensíveis,

³⁸ *Apparent rari, nantes in gurgite vasto**, (N. do A.)

* Aparecem raramente, flutuando no imenso turbilhão, (N. do T.)

³⁹ Ver cap. 34 do 2.º vol. [de *O Mundo* . . .] (N. do A.)

aqui não é o caso. Mas para o que aqui se pretende, também não é indispensável uma grande perfeição da obra de arte; é suficiente que se veja o que a coisa deve ser, já que, feito isto, o objetivo está atingido e o espírito é dirigido a uma representação inteiramente diferente, um conceito abstrato, que constituía o fim pré-traçado. Em consequência, alegorias na arte nada mais são do que hieróglifos; o valor artístico que possam ter como apresentações intuitivas não lhes corresponde como alegorias, mas de um outro modo. Que a "Noite" de Correggio, o "Gênio da Fama" de Aníbal Caracci, as "Heras" de Poussin, são quadros de grande beleza, há que distinguir inteiramente do fato de serem alegorias. Como alegorias, nada mais realizam do que uma inscrição, antes menos. Recordemos novamente a distinção feita acima entre significação nominal e real de um quadro. A nominal aqui é justamente o alegórico como tal, p. ex., o "Gênio da Fama", a real é o efetivamente apresentado: um jovem belo e alado, rodeado por um revoar de meninos. Isto transmite uma idéia; este significado real contudo age apenas enquanto esquecemos o nominal, alegórico: pensando neste, esquecemos a intuição, e um conceito abstrato se ocupa do espírito: a transição da idéia ao conceito porém sempre é uma queda. Este significado nominal, este intuito alegórico pode inclusive perturbar o significado real, a verdade intuída: assim, p. ex., a inatural iluminação na noite de Correggio, que por mais bela que seja sua execução é motivada somente alegoricamente, sendo realmente impossível. Portanto, quando um quadro alegórico também possui valor artístico, este é inteiramente distinto e independente do que o quadro realiza como alegoria. Uma tal obra de arte serve simultaneamente a dois fins: à expressão de um conceito e à expressão de uma idéia; somente este último pode ser um objetivo artístico; o outro é um objetivo estranho, uma jocosidade divertida, tornar um quadro apto a servir de inscrição, como hieróglifo, inventado para deleite dos que são inacessíveis à verdadeira essência da arte. Tudo se passa como se uma obra de arte fosse simultaneamente um instrumento utilitário, quando também serve a dois fins. P. ex., uma estátua que é ao mesmo tempo candelabro, ou cariátide, ou um baixo-relevo que é ao mesmo tempo o escudo de Aquiles. Os verdadeiros amigos da arte não aprovarão nem um nem outro. Um quadro alegórico pode também nesta sua qualidade proporcionar uma impressão viva sobre a sensibilidade, mas o mesmo seria válido, sob circunstâncias iguais, para uma inscrição. P. ex., se um homem possui contínua e intensamente o desejo pela fama, encarando mesmo a fama como sua legítima propriedade, que lhe é recusada apenas enquanto ainda não tenha produzido os documentos de sua posse, e subitamente este homem se situa frente ao "Gênio da Fama" com sua coroa de louros; toda sua sensibilidade é excitada e sua força incitada à ação; mas o mesmo também sucederia se repentinamente visse na parede à sua frente em grandes e nítidos caracteres a palavra Fama. Ou quando um homem proclamou uma verdade que é importante seja como proposição para a vida prática, seja como afirmativa científica, mas não tenha encontrado receptividade; um quadro alegórico, apresentando o tempo a erguer o véu e permitir a visão da verdade nua, terá um tremendo efeito sobre ele: mas o mesmo

seria realizado pela divisa *Le temps découvre la vérité*.⁴⁰ Pois o efeito aqui é sempre produzido pelo pensamento abstrato, e não pelo intuitivo.

Se pelo dito a alegoria constitui nas artes uma intuição enganosa, a serviço de um fim inteiramente alheio à arte, esta se torna totalmente inadmissível quando se desvia a ponto de a apresentação de indicações recrutadas à força tombar no ridículo. Desta espécie, p. ex., é uma tartaruga como indicação do retraimento feminino; o mirar de Nemesis para dentro da vestimenta que lhe cobre o próprio seio, a indicar que também percebe o oculto; a exposição de Bellori, segundo a qual Aníbal Caracci teria adornado a volúpia com uma vestimenta amarela, porque quis indicar que suas alegrias murcham com rapidez, adotando o amarelo cor de palha. Quando entre o apresentado e o conceito assim indicado não há relação alguma baseada em subsunção sob aquele conceito ou associação de idéias, mas o sinal e o assinalado se associam de modo inteiramente convencional, mediante disposições positivas, de ocorrência accidental: então domina-se esta corruptela da alegoria *símbolo*. Assim a rosa é símbolo da discricção, o louro, símbolo da glória, a palmeira, símbolo da vitória, a concha, símbolo dos peregrinos, a cruz, símbolo da religião cristã; aqui se localizam também todas as indicações diretamente por meio de cores, como amarelo, cor da falsidade, e azul, cor da fidelidade. Tais símbolos podem ser de utilidade na vida prática, mas seu valor é estranho à arte: devem ser encarados como hieróglifos, ou mesmo como os ideogramas chineses, e se situam na mesma classe com os brasões, com o ramo que indica uma taberna, a chave pela qual se reconhece o camareiro, ou o couro com que se reconhece o montanhês. Quando finalmente determinadas pessoas históricas ou míticas, ou conceitos personificados, tornam-se conhecidos duma por todas as vezes mediante símbolos permanentes, haveria que lhes dar o nome de *emblemas*; desta ordem são os animais dos evangelistas, a coruja de Minerva, a maçã de Páris, a âncora da esperança, etc. Entrementes compreende-se por emblema aquelas apresentações em sentido figurado, simples e elucidadas por um lema, que devem apresentar à intuição uma verdade moral, de que existem grandes coleções, de J. Camerarius, Alciatus e outros; estas perfazem a transição à alegoria poética, a que voltaremos a seguir. A escultura grega se dirige à intuição, por isto ela é *estética*; a hindu se dirige ao conceito, por isto é apenas *simbólica*.

Este nosso juízo acerca da alegoria, baseado em nossas considerações precedentes sobre a essência interna da arte, e por isto completamente consistente, é precisamente oposto à visão de Winckelmann, que, muito longe de declarar a alegoria algo alheio e perturbador do objetivo da arte, lhe tece os maiores elogios, situando mesmo (*Obras* vol. 1, p. 55 s.) o mais alto fim da arte na “apresentação de conceitos gerais e coisas não sensíveis”. Cabe a cada um adotar uma ou outra opinião. Apenas aqui e em outras passagens análogas de Winckelmann relativas à metafísica do belo, me pareceu nítida a verdade de que podemos possuir a maior receptividade e o julgamento mais correto sobre o belo artístico, sem contudo ser capaz de emitir explicações abstratas e propriamente filosóficas sobre a

⁴⁰ O tempo revela a verdade. (N. do T.)

essência do belo e da arte; da mesma forma como se pode ser muito digno e virtuoso, dotado duma consciência que decide em casos individuais com a precisão de uma balança de ouro, sem ser por isto apto a perscrutar filosoficamente o significado ético das ações e apresentá-las *in abstracto*.

Uma relação completamente diferente, porém, do que com as artes plásticas, a alegoria possui com a *poesia*, e embora condenável ali, aqui é admissível e conveniente. Pois nas artes plásticas, ela conduz do intuitivo dado, o objeto propriamente de toda arte, a pensamentos abstratos, na poesia porém, a relação é oposta; aqui o que é dado imediatamente por palavras é o conceito, e o primeiro objetivo é conduzir deste ao intuível, cuja apresentação deve ser realizada pela fantasia do ouvinte. Quando nas artes plásticas se conduz de um imediatamente dado a um outro, isto sempre deve ser um conceito, porque aqui somente o abstrato não pode ser imediatamente dado; mas um conceito nunca deve ser a origem, e sua comunicação nunca deve ser o fim de uma obra de arte. Na poesia, o conceito é o material, o dado imediato, que pode muito bem ser abandonado, dando lugar a um intuitivo inteiramente diferente, em que o objetivo é atingido. No conjunto de uma poesia, podem ser imprescindíveis muitos conceitos ou pensamentos abstratos, em si e de modo imediato inaptos à intuição, instalada então mediante qualquer exemplo que lhes é subsumido. Isto ocorre em toda expressão figurada, em toda metáfora, comparação, parábola e alegoria, que diferem somente pela extensão e amplitude de sua apresentação. Por isto, na arte da palavra, comparações e alegorias conduzem a efeitos surpreendentes. Com que beleza diz Cervantes do sono, para exprimir que nos afasta de todos os sofrimentos espirituais e corporais, "é um manto a cobrir o homem por inteiro". Com que beleza exprime Kleist alegoricamente o esclarecimento proporcionado aos homens por cientistas e filósofos mediante o verso:

"Aqueles, cujas noturnas luzes iluminam o mundo inteiro".

Com que força e intuição caracteriza Homero o mau agouro de Atê, filha de Zeus: "possui pés delicados, pois não alcançam o solo rígido, mas caminham somente sobre as cabeças dos homens". (*Ilíada*, XIX, 91). Que profundo efeito sobre o povo romano produziu a fábula de Menênio Agripa, do estômago e dos membros. Com que beleza expressa Platão um dogma filosófico da mais alta abstração, no início do sétimo livro da República, pela já mencionada alegoria da caverna. Também como alegoria de tendência filosófica de profundo sentido há que encarar a fábula de Perséfone que permanece no inferno por ter ali provado uma romã; o que se torna particularmente claro pelo tratamento acima de qualquer louvor que Goethe destina a esta fábula, tecida como episódio no transcorrer do triunfo da sensibilidade. São do meu conhecimento três obras alegóricas detalhadas: Uma, aparente e confessada, é o incomparável *Criticón* de Baltasar Gracián, consistindo num tecido extenso e rico de alegorias altamente significativas interligadas, destinadas ao revestimento agradável de verdades morais, aptas assim à maior apreensão intuitiva e que nos surpreendem pela riqueza de suas invectivas. Duas obras ocultas porém são *Dom Quixote* e *Gulliver em Liliput*. O primeiro alegoriza a vida de todo homem, que não pretende apenas perseguir seu

bem-estar pessoal, como os outros homens, mas um fim objetivo, ideal, que se apoderou de seu pensamento e vontade, o que francamente o induz a comportamentos estranhos neste mundo. Em Gulliver, somente há que tomar como espiritual tudo o que é físico, para perceber o que quis dizer o *satirical rogue*, como o chamaria Hamlet. Na medida em que para a alegoria poética, o conceito é sempre o dado, que pretende tornar apto à apreensão intuitiva por meio de um quadro, esta pode ocasionalmente ser muito bem expressa ou sustentada por um quadro pintado; nem por isto este será considerado obra das artes plásticas, mas apenas um hieróglifo indicador, sem pretensões e valor pictórico, mas somente poético. De tal espécie é esta bela vinheta alegórica de Lavater, de efeito tão necessariamente revigorante sobre o coração de todo defensor da verdade: uma mão, portando uma luz, mordida por uma vespa, enquanto em cima insetos se queimam na chama; encimando o lema:

“E mesmo que ao inseto se queimem as asas,
A cabeça, seu ínfimo cérebro, nas brasas;
Que a luz sempre luz permaneça;
E a vespa, por mais importuna, travessa,
Não fará com que eu esmoreça”.

Aqui também cabe aquela lápide, com luz fumegante apagada, e a subscrição:

“Apenas extinta é que se revela,
Se era luz de candeeiro ou luz de vela”.

Por fim, também é deste tipo aquela antiga árvore genealógica alemã, em que o último descendente da imensa família expressa a sua decisão em conduzir sua vida em completa abstenção e castidade, condenando à morte a sua linhagem, dispondo-se ele mesmo à raiz da frondosa árvore, que derruba munido duma tesoura. Há que alinhar também os símbolos mencionados acima, comumente denominados emblemas, que também poderiam ser designados como pequenas fábulas pintadas, munidas duma transcrição moral. Alegorias desse tipo sempre devem ser incluídas na poesia e não na pintura, e deste modo justificadas; também sua execução visual é sempre secundária, e dela nada mais se exige do que apresentar a coisa de modo cognoscível. Contudo, como nas artes plásticas, também na poesia a alegoria se transforma em símbolo, quando entre o intuitivamente apresentado e o abstrato assim designado só existe uma relação accidental. No fundo, como tudo o que é simbólico se baseia em convenção, o símbolo ostenta entre outros inconvenientes o de seu significado ser esquecido com o tempo, quando então silencia por completo; quem adivinharia, se não o soubéssemos, por que o peixe é o símbolo do cristianismo? ⁴¹ Somente um Champollion, pois é inteiramente um hieróglifo fonético. É por isto que, como alegoria poética, o Apocalipse de João se situa aproximadamente ali, onde os relevos com *magnus deus sol Mithra* ainda ocupam os pesquisadores. ⁴²

⁴¹ Peixe, *ikhtys*, é formado pelas iniciais das palavras: *Iesoũs, Khristós, Theoũ, (H)Yiós, Sotér*, o que significa: Jesus ungido de Deus, filho redentor. (N. do T.)

⁴² Ver cap. 36 do 2.º vol. [de *O Mundo* . . .] (N. do A.)

§ 51

Se nos dirigirmos agora com nossas considerações sobre a arte em geral, das artes plásticas à *poesia*, não duvidaremos de que também ela é dotada da intenção de revelar as idéias, os graus da objetivação da vontade, comunicando-as aos ouvintes com clareza e vivacidade com que são apreendidas pela sensibilidade poética. Idéias são essencialmente intuitivas, e portanto quando na poesia o expresso diretamente por palavras constitui apenas conceitos abstratos, a intenção aparente é tornar o ouvinte capaz de apreensão intuitiva das idéias da vida nos representantes destes conceitos, o que se verifica somente mediante o auxílio de sua própria fantasia. Para que esta se mobilize conforme o objetivo, os conceitos abstratos, material imediato da poesia, como da prosa mais seca, devem ser dispostos de maneira tal que suas esferas se cortem de modo a impedir a permanência de qualquer um em sua generalidade abstrata; mas em seu lugar se apresente à fantasia um representante intuitivo, já agora modificado pelas palavras do artista conforme sua intenção. Assim como o químico, partindo de líquidos completamente claros e transparentes, obtém por sua mistura precipitados compactos, assim o poeta, partindo da generalidade abstrata e transparente dos conceitos, pelo modo de combiná-los, sabe conduzir ao concreto, ao individual, à representação intuitiva. Pois a idéia é conhecida somente intuitivamente; e o conhecimento da idéia é o objetivo de toda arte. A maestria na poesia, como na química, torna capaz de obter sempre o precipitado almejado. A este fim servem os muitos epítetos na poesia, com que se restringe a generalidade de todo conceito, até torná-lo apto de apreensão intuitiva. Homero acompanha quase todo substantivo de um adjetivo, cujo conceito corta a esfera do conceito daquele, diminuindo-o consideravelmente, com o que já de muito se aproxima da intuição. Por exemplo:

*"En d'épes Okeanō lamprōn pháos heelioio,
Hélkon nyktà mélainan epì xeídon árouran".
(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,
Trahens noctem nigram super almam terram.)*⁴³

E:

*"Ein sanfter Wind vom blauen Himmel went,
Die Myrthe still und hoch der Lorbeer steht",*⁴⁴

apresenta à fantasia, com poucos conceitos, todo o encanto do clima sulino.

Um auxiliar todo especial da poesia são o ritmo e a rima. Não consigo explicar seu efeito inacreditavelmente poderoso, a não ser dizendo que as nossas faculdades da imaginação essencialmente associadas ao tempo adquiriram destarte uma particularidade, graças a que em nosso íntimo seguimos e acompanhamos

⁴³ No oceano mergulhava do Sol a brilhante luz, / estirando a negra noite sobre a mãe terra. (N. do T.)

⁴⁴ Céu azul, brando vento, / Louro-alto, murta sem movimento. (N. do T.)

todo ruído de ocorrência regular. Assim, ritmo e rima em parte se constituem em elemento de união de nossa atenção, ao seguirmos com mais vontade a exposição, em parte por meio deles se origina uma concordância com o exposto, anterior a todo julgamento, que adquire assim uma certa força de persuasão empática, independente de quaisquer causas.

Em virtude da generalidade da matéria de que se serve a poesia, para transmitir as idéias, ou seja, dos conceitos, o âmbito de seu domínio é muito grande. Todo o conjunto da natureza, as idéias de todos os graus, podem por meio dela ser apresentados, ao proceder, em conformidade com a idéia de ser comunicada, ora descrevendo, ora relatando, ora por apresentação dramática direta. Enquanto na apresentação dos graus inferiores da objetividade da vontade, as artes plásticas superam a poesia, porque a natureza desprovida de conhecimento e mesmo simplesmente animal, revela num único momento apropriado a quase totalidade de sua essência; o homem, não se exprimindo apenas pela simples figura e expressão das feições, mas também por uma cadeia de ações e de pensamentos e afeições que as acompanham, é o objeto principal da poesia, em que nenhuma outra arte se lhe iguala, provida que é do desenvolvimento, ausente às artes plásticas.

Revelação da idéia que constitui o mais elevado grau da objetividade da vontade, apresentação do homem na série conexa de suas aspirações e ações, constitui o grande propósito da poesia. Também a experiência, também a história ensinam a conhecer o homem; contudo, antes *os* homens, do que *o* homem, ou seja, fornecem mais notícias empíricas do comportamento dos homens entre si, donde surgem regras para o comportamento próprio, do que atiram olhares profundos à natureza interior do homem. Disto contudo também não se excluem; mas sempre que é a própria essência da humanidade, que se nos apresenta na história, ou em nossa experiência; nós já apreendemos esta, e o historiador aquela, com olhos de artista, poeticamente, i. e., conforme a idéia, e não o fenômeno, a natureza interior e não as relações. Condição inevitável para a compreensão da poesia, como da história, é a experiência própria, pois constitui o vocabulário da língua em que ambas se expressam. Porém a história se comporta em relação à poesia, assim como a pintura retratista quanto à pintura histórica: aquela fornece a verdade individual, esta a geral; aquela detém a verdade do fenômeno, que neste se pode verificar, esta detém a verdade da idéia, localizada em nenhum fenômeno individual, mas por todos se exprimindo. O poeta apresenta, por escolha e intenção, caracteres significativos em situações significativas; ambos apreendidos pelo historiador da maneira como se apresentam. Ele não deve encarar os acontecimentos e as pessoas conforme seu significado interno, genuíno, expressão da idéia, e assim elegê-las, mas de acordo com o significado externo, aparente, relativo, em relação com o encadeamento, as conseqüências. Não deve considerar nada em e para si, conforme sua expressão e caráter essencial, porém tudo conforme a relação, no encadeamento, na influência do que segue, e particularmente com vistas a sua própria época. Assim, não fará pouco caso de uma ação pouco significativa, em si ordinária, de um rei; pois ela possui conseqüências e influência. Mas ações

em si altamente significativas de indivíduos singulares destacados, quando permanecem sem conseqüências, sem influência, não serão por ele mencionadas. Pois sua consideração obedece ao princípio de razão e apreende o fenômeno cuja forma este é. O poeta, porém, apreende a idéia, a essência da humanidade fora de toda relação, de todo tempo, a objetividade adequada da coisa em si em seu grau mais elevado. Destarte, embora mesmo com o modo de consideração necessário ao historiador, a natureza interna, a significação dos fenômenos, o cerne de todos estes invólucros nunca se perde inteiramente, e pode ser encontrado e conhecido ao menos por quem está à sua busca; aquilo que em si não é significativo na relação, o verdadeiro desdobramento da idéia, será encontrado com muito mais acerto e clareza na poesia do que na história, nos obrigando a atribuir àquela, por mais paradoxal que possa parecer, muito mais verdade propriamente dita, genuína, interna, do que a esta. Porque o historiador deve seguir os acontecimentos individuais estritamente em conformidade com a vida, como esta se desenvolve no tempo pelas cadeias entrelaçadas das causas e dos efeitos; mas é impossível que possua todos os dados para tanto, que tudo tenha visto e elucidado; a todo instante é abandonado pelo original do seu quadro, ou um falso lhe é apresentado, e isto com uma freqüência tal, que acredito poder supor que em toda história o falso seja mais presente do que o verdadeiro. O poeta, ao contrário, apreendeu a idéia da humanidade por um lado determinado qualquer, justamente a ser apresentado, é a essência de seu próprio eu que nele se objetiva; seu conhecimento é, como já indicado acima, por ocasião da escultura, em grande parte *a priori*; seu quadro de referência se situa frente a seu espírito com firmeza, clareza e nitidez, não pode abandoná-lo; por isto nos apresenta no espelho de seu espírito as idéias clara e distintamente, e seu relato, até os detalhes mais individuais e isolados, é verdadeiro como a própria vida.^{4 5}

Por isto, os grandes historiadores antigos, nos detalhes, onde os dados estão ausentes, p. ex., nos discursos de seus heróis, são poetas, e mesmo todo o seu tratamento da matéria se aproxima do épico; isto confere unidade ao que apresentam, facultando-lhes a manutenção da verdade interior, mesmo onde a exterior

^{4 5} É evidente que sempre me refiro exclusivamente ao raro, grande e verdadeiro poeta, e a ninguém menos do que ao obtuso populacho de poetas mediocres, fazedores de rima e inventores de histórias, particularmente tão difundidos na Alemanha de hoje, a quem sempre deveria soar aos ouvidos:

Mediocribus esse poëtis

*Non homines, non Di, non concessere columnae.**

Inclusive há que considerar mais seriamente a quantidade de tempo, próprio e alheio, e de papel que é desperdiçada por este bando de mediocres poetas, e como é prejudicial sua influência, na medida em que o público adota sempre em parte o novo, em parte o errado e insípido, que lhe parece mais homogêneo e puro que tem mais disposição natural, motivo por que as obras dos mediocres o retêm e copiam das genuínas obras primas e de sua cultura, operando conseqüentemente contra a influência dos gênios, deteriorando gradativamente o gosto e barrando o progresso da época. Por isto, a crítica e a sátira, sem qualquer compaixão ou consideração, deveriam martirizar os poetas mediocres, até serem estes convencidos a aplicarem sua musa antes lendo coisas boas do que escrevendo coisas ruins. Pois se mesmo o brando deus das musas ficou tão irado com a inoperância dos incapazes, a ponto de mandar torturar Mársias, não vejo em que a poesia mediocre possa basear suas pretensões de clemência. (N. do A.)

* A mediocridade, não a permitem aos poetas, / Nem os homens, nem os deuses, nem as colunas [em que os editores apregoam suas obras]. (N. do T.)

lhes é inacessível ou até falsificada; e tendo anteriormente comparado a história com a pintura de retratos, em contraste com a poesia, a quem corresponderia a pintura histórica; nos deparamos com a expressão de Winckelmann, segundo a qual o *portrait* deve ser o ideal do indivíduo, a ser perseguido também pelos historiadores antigos, já que apresentam o individual de modo a revelar o lado ali presente da idéia da humanidade; os novos, contudo, com raras exceções, fornecem apenas “um barril de detritos e um amontoado de inutilidades, e no máximo uma ação principal e de estado”. Quem portanto pretende conhecer a humanidade conforme sua natureza interna, idêntica em todos os seus fenômenos e desenvolvimentos, sua idéia, para estes as obras dos grandes poetas imortais apresentarão um quadro muito mais fiel e nítido, do que são capazes os historiadores; pois mesmo os melhores dentre eles, como poetas nem de longe são os primeiros, e suas mãos também não se encontram desatadas. A relação entre ambos a este respeito também pode ser elucidada pela comparação seguinte: o historiador estrito, puro, a trabalhar somente conforme os dados, se assemelha a alguém que, desprovido de todo conhecimento matemático, busca por meio de mediações obter as relações de figuras encontradas acidentalmente, cujos resultados empíricos estão portanto dotados de todos os erros da figura desenhada; o poeta, ao contrário, se assemelha ao matemático a construir *a priori* aquelas relações, mediante pura intuição, expressando-as não como a figura desenhada realmente as possui, mas como se encontram na idéia, que o desenho pretende tornar sensível. Por isto, Schiller afirma:

*“Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie”.^{4 5}*

Com respeito ao conhecimento da essência da humanidade, devo mesmo conferir às biografias, sobretudo às autobiografias, valor maior do que à história propriamente dita, ao menos como esta é normalmente conduzida. Pois em parte, ali é possível reunir os dados mais acertada e completamente do que aqui, em parte na história propriamente dita atuam não apenas homens, mas países e exércitos, e os indivíduos que ocorrem, aparecem a uma distância tal, numa redondez e com um séquito tal, ocultos por vestimentas rígidas ou pesados uniformes, que é realmente difícil conhecer o movimento através de tudo isto. Em contraste, a vida fielmente descrita do indivíduo, numa esfera restrita, revela o procedimento dos homens em todas suas nuances e configurações, a correção, a virtude e mesmo a santidade de alguns, o engano, a miséria, a falsidade da maioria, a inescrupulosidade de alguns. Muito embora seja totalmente diferente, com respeito ao que aqui unicamente se considera, ou seja, o significado interno do aparente, se os objetos em torno dos quais se movimenta a ação, considerados relativamente, são importantes ou insignificantes, reinos majestosos ou simples

^{4 5} O que nunca e em lugar algum aconteceu, / Somente isto jamais envelhece. (N. do T.)

propriedades rurais: pois todas estas coisas, sem significado em si, adquirem-no somente por e enquanto mobilizarem a vontade, o motivo possui significação apenas por sua relação com a vontade; a relação que como coisa possui com outras coisas semelhantes não é considerada. Assim como uma circunferência de uma polegada de diâmetro e uma de quarenta milhões de milhas de diâmetro gozam totalmente das mesmas propriedades geométricas, os processos e a história de uma aldeia e de um império são essencialmente os mesmos, e num ou noutro pode-se estudar e conhecer a humanidade. Também é errônea a opinião de que as autobiografias são logros e dissimulações. Pelo contrário, a mentira (embora sempre possível) ali talvez seja mais difícil do que em outra parte. A dissimulação mais fácil possível está na simples conversação; já em uma carta, por mais paradoxal que possa parecer, em princípio é mais difícil, porque ali o homem, abandonado a si mesmo, se volta para o interior e não para o exterior, o alheio e distante se aproximando com dificuldade, e não mantém frente aos olhos a medida da impressão sobre o outro; este outro, porém, tranqüilo, numa disposição distinta da do escritor, percorre a carta, lendo-a repetidas vezes e em épocas diferentes, descobrindo a intenção oculta com facilidade. Conhece-se um autor também como homem do modo mais fácil através do seu livro, porque todas aquelas condições atuam aqui com mais intensidade e duração; e é a tal ponto difícil se dissimular numa autobiografia que talvez não haja uma única que em seu conjunto não seja mais verídica do que qualquer outra história escrita. O homem que redige a sua vida, dela possui uma visão de conjunto, o individual se torna diminuto, o próximo se distancia, o longínquo se aproxima, os propósitos se extinguem; ele se confessa voluntariamente a si mesmo; aqui o espírito da mentira dele não se apossa com facilidade, pois há em todo homem também uma inclinação para a verdade, a ser dominada a cada mentira, e que aqui precisamente assumiu uma posição extraordinariamente forte. A relação entre biografia e história dos povos se torna clara pela seguinte comparação: A história nos apresenta a humanidade, como a vista do alto duma montanha nos apresenta a natureza; enxergamos muito duma só vez distâncias extensas, grandes massas; nada porém adquire nitidez na totalidade de sua essência propriamente. Em contraste, a apresentação da vida do indivíduo nos revela o homem do modo pelo qual conhecemos a natureza, ao passear entre suas árvores, plantas, rochas e cursos d'água. Mas como pela pintura paisagística, em que o artista nos permite enxergar a natureza através de seus olhos, o conhecimento de suas idéias e o estado do conhecimento puro independente da vontade, para tal requerido, nos é bastante facilitado, como para a apresentação das idéias, que podemos buscar na história e na biografia, frente a estas a arte poética se situa vantajosamente, pois também aqui o gênero nos apresenta o espelho esclarecedor, em que se defronta a nós todo o essencial e significativo reunido e iluminado, o acidental e o estranho porém é suprimido.⁴⁷

⁴⁷ Ver cap. 38 do 2.º vol. [de *O Mundo*, ...], (N, do A.)

A apresentação da idéia da humanidade, obrigação do artista, pode ser por este realizada, sendo o apresentado simultaneamente o apresentador; isto ocorre na poesia lírica, a canção propriamente dita, onde o poeta somente intui e descreve vivamente o seu próprio estado, tornando-se, graças ao objeto deste gênero, essencial uma certa subjetividade; ou, porém, o a ser apresentado é inteiramente distinto do apresentador, como em todos os outros gêneros, onde em maior ou menor grau o apresentador se oculta atrás do apresentado, até por fim desaparecer inteiramente. Na romança, o apresentador ainda exprime seu próprio estado em algo mediante tom e posição do todo: bem mais objetiva do que a canção, ainda detém algo subjetivo, que já desaparece mais no idílio, ainda mais no romance, quase totalmente na epopéia propriamente dita, e finalmente até seu último vestígio no drama, que constitui o gênero mais objetivo, em muitos sentidos mais perfeito, e também mais difícil, da poesia. Pela mesma razão o gênero lírico é o mais fácil, e se em geral a arte corresponde apenas ao tão escasso gênio verdadeiro, até mesmo o homem que no geral não é dotado de eminência, quando erguidas suas forças espirituais por um entusiasmo proveniente de fortes estímulos externos, é capaz de produzir uma bela canção, pois para tanto se requer somente uma intuição viva de seu próprio estado no momento da excitação. Isto é comprovado por muitas canções de indivíduos desconhecidos, especialmente as canções populares alemãs, de que o *Wunderhorn* é uma excelente coleção, e inumeráveis canções de amor e de outros assuntos dos povos de todas as línguas. Porque toda a realização deste gênero poético consiste na apreensão da disposição do momento e sua fixação na canção. Porém na poesia lírica de poetas verdadeiros se reproduz o interior de toda a humanidade, e tudo o que milhões de homens passados, presentes e futuros sentiram ou sentirão em situações idênticas, em constante retorno, ali encontra a expressão correspondente. Como aquelas situações, pelo seu constante retorno, se situam como permanentes, assim como a própria humanidade, originando sempre as mesmas sensações, os produtos líricos de poetas genuínos permanecem corretos, atuantes e ativos durante milênios. Pois o poeta é propriamente o homem em geral; tudo o que agitou o coração dum homem qualquer e que é produzido pela natureza humana em qualquer situação, que habita e fervilha num peito humano, constitui seu tema e sua matéria, como a seu lado também a totalidade da natureza. Por isto, o poeta pode cantar a luxúria ou a mística, ser Anacreonte ou Angelus Silesius, escrever tragédias ou comédias, apresentar o sublime ou o ordinário, conforme apenas sua vontade e vocação. Destarte ninguém pode prescrever ao poeta o ser nobre e sublime, moralista, religioso, cristão, isto ou aquilo, e muito menos recriminar-lhe o ser isto e não aquilo. Ele é o espelho da humanidade, a cuja consciência traz o que ela sente e pratica.

Examinemos mais de perto a essência da canção, escolhendo como exemplos amostras ao mesmo tempo puras e convenientes, e não aquelas que já se aproximam de um outro gênero, como a romança, a elegia, o hino, o epigrama, etc., e descobriremos que a essência peculiar da canção, em seu sentido mais

estrito, é a seguinte. É o sujeito da vontade, i. e., o próprio querer, que preenche a consciência do cantante, muitas vezes como um querer liberto, satisfeito (alegria), com freqüência provavelmente e maior ainda como um querer impedido (luto), e sempre com afeição, paixão, disposição espiritual agitada. Ao lado disto, contudo, e simultaneamente, mediante a visão da natureza em torno, o cantante se torna consciente de si como sujeito do conhecimento puro, independente da vontade, cuja inabalável paz espiritual se situa agora em contraste com o impulso do querer, sempre limitado, sempre carente; a sensação deste contraste, deste jogo de alternativas é propriamente o que se exprime no todo da canção e que constitui o estado lírico. Neste também o conhecimento puro se acerca de nós, para nos aliviar do querer e do seu impulso; nosso acompanhamento porém se dá por instantes; o querer, a recordação de nossos objetivos pessoais nos arranca da serena intuição; mas sempre de novo a beleza ambiental mais próxima em que se apresenta o conhecimento independente da vontade nos afasta do querer. Por isto, na canção e na disposição lírica, o querer (o interesse pessoal dos objetivos) e a intuição pura do ambiente que se apresenta, estão maravilhosamente misturados; buscam-se e imaginam-se relações entre ambos, a disposição subjetiva, a afeição da vontade, participa ao ambiente intuído, e este reciprocamente àquele, sua coloração refletida, de toda esta disposição, assim misturada e repartida, a canção é a expressão genuína. Para tornar acessível por exemplo todo este desdobramento abstrato de um estado bem distante de toda abstração, pode-se considerar qualquer uma das imortais canções de Goethe; por sua especial clareza quanto a esta finalidade, recomendo: "O lamento do pastor", "Boas-vindas e despedida", "A lua", "Sobre o lago", "Impressões de outono", e também as canções do *Wunderhorn* são exemplos excelentes, particularmente aquela que inicia: "Oh, Bremen, preciso te deixar". Como paródia cômica, muito justa, do caráter lírico, existe uma particular canção de Voss, em que descreve as impressões dum telhador embriagado, ao cair da torre e observar, muito alheio ao seu estado, e portanto conforme um conhecimento independente da vontade, que o relógio do campanário marca onze e meia.

Quem partilha meu ponto de vista sobre o estado lírico há de concordar também que o mesmo constitui propriamente o conhecimento intuitivo e poético da proposição, já apresentada em minha dissertação sobre o princípio de razão, e também já mencionada no presente trabalho, de que a identidade do sujeito do conhecimento com o sujeito do querer, pode ser denominada a maravilha *kat' exokhén*, de tal modo que o efeito poético da canção repousa em última instância sobre a verdade desta proposição. Durante o transcorrer da vida, estes dois sujeitos, ou em linguagem popular, a cabeça e o coração se distanciam progressivamente, isolando sempre mais sua impressão subjetiva de seu conhecimento objetivo. Ambos ainda, permanecem indistintos na criança, que mal consegue se diferenciar de seu ambiente, com que se confunde. No jovem, toda percepção age em primeiro lugar como sensação e disposição, e mesmo com estas se confunde, como expresso nos belos versos de Byron:

*"I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling".*⁴⁸

Precisamente por isto o jovem se prende tanto ao lado exterior das coisas, justamente por isto se presta somente à poesia lírica, e apenas o adulto à dramática. O ancião, no máximo podemos pensá-lo como épico, como Ossian, Homero, pois relatar pertence ao caráter da velhice.

Nos gêneros poéticos mais objetivos, particularmente o romance, a epopéia e o drama, o fim, a revelação da idéia da humanidade, é alcançado especialmente por dois meios: pela apresentação correta e profunda de caracteres significativos e pela invenção de situações significativas, em que estes se desdobram. Pois como não constitui a obrigação única do químico apresentar de modo puro e verdadeiro as matérias simples e suas combinações principais, mas também submetê-las à influência de reagentes tais, que conferem clareza e visibilidade notável às suas peculiaridades, da mesma forma é obrigação do poeta não somente apresentar com clareza e fidelidade próprias da natureza os caracteres significativos, mas, para que estes sejam acessíveis ao nosso conhecimento, introduzi-los em situações tais que em suas peculiaridades se desdobram inteiramente, e se revelam claramente em contornos nítidos por isto chamadas situações significativas. Na vida real e na história, ao acaso apenas raramente produz situações deste feitio, localizadas então individualmente, perdidas e ocultas pela quantidade do insignificante. A significação contínua das situações deve distinguir o romance, a epopéia, o drama da vida real, do mesmo modo como a conjunção e escolha de caracteres significativos; em ambos os casos, porém, a veracidade rigorosa é condição indispensável de sua atuação, e a carência de unidade nos caracteres, a oposição dos mesmos contra si mesmo ou contra a essência da humanidade em geral, como a impossibilidade, ou inverossimilhança próxima a esta, nos eventos, mesmo que em circunstâncias secundárias, chocam a poesia, do mesmo modo como figuras mal traçadas, perspectiva falsa ou iluminação errada em pintura; pois ali como aqui exigimos o espelho fiel da vida, da humanidade, do mundo tornado claro unicamente pela apresentação, e significativo pela combinação. Como o fim de todas as artes é um só, apresentação das idéias, e sua diferenciação consiste apenas em qual dos graus da objetivação da vontade é a idéia de ser apresentada, pelo que novamente se determina o material da apresentação, mesmo as artes mais distanciadas entre si permitem esclarecimento recíproco por comparações. Assim p. ex., para se apreender por completo as idéias que se apresentam na água, não é suficiente observá-la no lago tranquilo ou no curso uniforme, porém, estas idéias se desdobram por inteiro, quando a água aparece sob todas as circunstâncias e obstáculos, que agindo sobre ela, a induzem à expressão total de todas as suas propriedades. Por isto achamos bonito sua queda, seu estrondo, seu

⁴⁸ Não vivo apenas em mim mesmo, mas me torno / Parte do que me circunda; e para mim / Montanhas elevadas constituem um sentimento. (N. do T.)

espumar, seu arremessar ao alto e tornar em forma de vapor, ou finalmente, seu lançamento ao alto por jato artificial; assim, se revelando distintamente em circunstâncias diferentes, sempre afirma contudo com fidelidade seu caráter: o jorrar para o alto lhe é tão natural quanto o repouso espelhante; está apta para um como para outro, tão logo ocorram as circunstâncias. O que o artista hidráulico realiza com a matéria líquida, o arquiteto realiza com a matéria rígida, e justamente isto o poeta épico ou dramático faz com a idéia da humanidade. Desdobramento e esclarecimento da idéia apresentada no objeto de toda arte, da vontade se objetivando em todo grau, constitui o fim comum de todas as artes. A vida do homem, como com freqüência maior se revela na realidade, se assemelha à água como esta se apresenta no lago ou em fluxo; mas na epopéia, no romance ou na tragédia, caracteres eleitos são dispostos em situações tais, em que todas as suas peculiaridades se desdobram, as profundezas do espírito humano se revelam e se apresentam em ações extraordinárias e significativas. Assim, a poesia objetiva a idéia do homem, a quem é peculiar a apresentação por caracteres altamente individuais.

Como o ápice da arte poética, tanto com respeito à grandiosidade do efeito, como à dificuldade da realização, deve-se considerar a tragédia, que como tal é reconhecida. É muito significativo e digno de atenção para o conjunto de nossas considerações, que o fim desta mais alta realização poética seja a apresentação do lado terrível da vida, que o sofrimento inaminável, a miséria da humanidade, o triunfo da maldade, o cínico domínio do acaso, a queda sem salvação do justo e inocente, nos sejam aqui revelados, pois nisto reside uma indicação significativa sobre a constituição do mundo e da existência. É o conflito da vontade consigo mesma que aqui, no mais alto grau de sua objetividade, desdobrado com a maior perfeição, se revela aterrador. Torna-se visível no sofrimento da humanidade, que se apresenta em parte por acidente e por erro, que se revelam personificados como dominadores do mundo e como destino, graças a sua astúcia que atinge os limites da intencionalidade; em parte provindo da humanidade pelos entrecruzados impulsos da vontade dos indivíduos, pela maldade e incorreção da maioria. Uma vontade única neles habita e se apresenta, cujos fenômenos contidos se combatem e destroem. Neste indivíduo se revela imponente, naquele mais débil, aqui mais, ali menos consciente e abrandado pela luz do conhecimento, até que por fim individualmente este conhecimento, purificado e elevado pelo próprio sofrimento, atinge o ponto em que o fenômeno, o véu da maja, já não mais ilude, é percebida a forma do fenômeno, o *principium individuationis*, desaparece o egoísmo nele baseado, com o que os *motivos*, outrora poderosos perdem seu poder, e em seu lugar o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como quietivo da vontade, apresenta a resignação, a renúncia, não unicamente da vida, mas mesmo de todo querer-viver. Assim vemos na tragédia, após longa luta e padecimento, os mais nobres renunciarem aos fins até então perseguidos com tamanha intensidade, e abdicar para sempre a todos os prazeres da vida, ou renunciar a ela mesma, voluntária e prazerosamente; assim o impassível príncipe de Calderón, assim Gretchen no *Fausto*, assim Hamlet, a quem Horácio deseja

seguir, mas a quem aquele pede a permanência neste mundo de sofrimentos durante o tempo requerido para o esclarecimento do destino e a purificação da memória de Hamlet; assim também a donzela de Órleans, a noiva de Messina: todos morrem purificados pelo sofrimento, i. e., após neles extinta a vontade de viver; no *Maomé* de Voltaire, isto é explicitamente dito nas palavras finais dirigidas a Maomé pela agonizante Palmira: "O mundo é para os tiranos; que vivas tu!" Mas a exigência da assim denominada justiça poética repousa em total desconhecimento da essência da tragédia, até mesmo da essência do mundo. Com ousadia ela se apresenta em toda sua inépcia nas críticas obtusas dirigidas pelo Dr. Samuel Johnson às peças de Shakespeare, em que de maneira muito ingênua se lamenta sobre a contínua negligência da justiça, que aliás ocorre; pois de que são culpadas as *Ofélias*, as *Desdêmonas*, as *Cordélias*? Porém unicamente a visão de mundo obtusa, otimista, racionalista-protestante, ou mais propriamente judaica fará a exigência da justiça poética e na satisfação desta encontrará a sua própria. O verdadeiro sentido da tragédia constitui a visão mais profunda, de que o expiado pelo herói não são seus pecados particulares, mas sim o pecado original, i. e., a culpa da existência ela própria:

*pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido*

conforme as palavras francas de Calderón . . .

Considerando mais de perto o procedimento da tragédia, permito-me apenas uma observação. Unicamente essencial à tragédia é a apresentação de um grande infortúnio. Os variados e distintos caminhos, contudo, pelos quais este é conduzido pelo artista, podem ser enquadrados em três tipos: pode ocorrer pela perversidade extraordinária, no limite de suas possibilidades, de um caráter, que se torna o causador do infortúnio; constituem exemplos deste tipo Ricardo II, o Iago de *Otelo*, Shylok no *O Mercador de Veneza*, Franz Moor,⁴⁹ *Fedra*, de Eurípedes, Creon na *Antígone*, etc. Além disto, pode ocorrer pelo destino cego, i. e., por acaso ou engano: constitui verdadeiro modelo deste tipo o *Édipo Rei* de Sófocles, também as *Traquinias*, e de modo geral a maioria das tragédias dos antigos; entre os modernos, os exemplos são: *Romeu e Julieta*, *Tancredo*, de Voltaire, *A Noiva de Messina*. Finalmente, a desgraça pode também ser produzida pela simples disposição das pessoas, pelas relações recíprocas; de modo que não se requer dum engano imenso ou de um acaso inaudito, nem dum caráter cuja perversidade atinge os limites do humano, mas caracteres comuns do ponto de vista moral, em circunstâncias de ocorrência freqüente, estão dispostos de tal modo que são forçados por sua posição, embora conhecendo e percebendo uns aos outros, a criar a maior infelicidade sem que a culpa recaia unicamente num lado. Este último tipo me parece preferível aos outros: pois nos apresenta o maior infortúnio não como exceção, não como algo produzido por circunstâncias especiais ou caracteres monstruosos, mas algo que provem por si e com facilidade do agir e do caráter

⁴⁹ Personagem de *Os Bandidos* de Schiller. (N. do T.)

dos homens, quase como essencial, e deste modo se aproxima terrivelmente de nós. E se os dois outros tipos nos mostram o horrível destino e a terrível perversidade como forças monstruosas, cuja ameaça porém é conduzida de longe, a que podemos nos subtrair sem recuar até a renúncia, esta última espécie nos apresenta estas forças destruidoras da felicidade e da vida de um modo tal que seu caminho está aberto também a nós a qualquer momento, e que o maior sofrimento é produzido mediante associações, cujo essencial poderia ser assumido também pelo nosso destino, e por ações que talvez também nós seríamos capazes de realizar, assim retirando-nos o direito a queixas sobre a injustiça; então, horrorizados, já nos sentimos em pleno inferno. Contudo, a realização mediante este último tipo porta também as maiores dificuldades; porque nela, com o menor dispêndio de meios e causas, unicamente pela posição e distribuição, devemos criar o maior efeito; por isto, mesmo na maioria das melhores tragédias, esta dificuldade é contornada. Como amostra perfeita deste tipo, porém, há que se referir a uma peça, sobrepujada a outros respeito por muitas do mesmo grande mestre;⁵⁰ trata-se de *Clavígo. Hamlet* dum certo modo pertence a este gênero, se nos ativermos estritamente a sua relação com Laerte e Ofélia; também *Wallenstein* possui esta preferência; *Fausto* se enquadra totalmente neste tipo, se considerarmos como ação principal os acontecimentos com Gretchen e seu irmão; igualmente o *Cid* de Corneille, somente que a este falta o desfecho trágico, que por outro lado existe na relação análoga de Max e Thekla.⁵¹

§ 52

Após havermos considerado todas as belas artes, na generalidade apropriada a nosso ponto de vista, iniciando pela arquitetura, tendo por fim a expressão da objetivação da vontade no grau mais inferior de sua visibilidade, onde se mostra como impulso opaco, regular, destituído de conhecimento, da massa, mas mesmo assim revelando antagonismo e disputa interna entre a gravidade e a rigidez; e encerrando nossa consideração com a tragédia, que apresenta no mais alto grau de objetivação da vontade precisamente esta sua luta consigo mesma com clareza e dimensões terríveis; percebemos que uma das belas artes permaneceu excluída de nossas considerações, e era necessário que assim fosse, pois no encaideamento sistemático de nossa apresentação não havia lugar apropriado para ela: a *música*. Esta se situa inteiramente isolada de todas as outras. Não reconhecemos nela qualquer cópia, reprodução de uma idéia dos seres no mundo; contudo trata-se de uma arte a tal ponto grandiosa e majestosa, a atuar tão intensamente sobre o que há de mais interior no homem, onde é compreendida com tal intensidade e perfeição, como se fosse uma linguagem totalmente comum, cuja clareza ultrapassa mesmo a do próprio mundo intuitivo; que certamente nela existe mais do que um *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare*

⁵⁰ Goethe, (N. do T.)

⁵¹ Ver cap. 37 do 2.º vol. [de *O Mundo . . .*] (N. do A.)

animi, como a designava Leibniz,⁵² aliás com toda razão, enquanto considerava seu significado imediato e exterior, a sua casca. Nada mais fosse, a satisfação que proporciona se assemelharia à que sentimos com a solução correta de um exemplo de cálculo, e não poderia se constituir na intensa alegria com que vemos se expressar o que há de mais profundo no interior de nosso ser. Segundo nosso ponto de vista, portanto, em que o efeito estético é a nossa referência, devemos lhe atribuir um significado muito mais sério e profundo, relacionado com a essência mais íntima do mundo e de nós mesmos, a cujo respeito as proporções numéricas em que é possível seu desdobramento não se comportam como o assinalado, mas apenas como o sinal. Que deve se comportar em relação ao mundo em algum sentido como apresentação em relação a apresentado, como cópia em relação a modelo, podemos deduzi-lo a partir da analogia com as demais artes, às quais todo este caráter é próprio, e com cujo efeito sobre nós o seu é inteiramente idêntico, somente mais intenso, rápido, necessário, infalível. Também sua relação reprodutora com o mundo deve ser muito íntima, infinitamente verdadeira, precisamente correta, porque é compreendida instantaneamente por qualquer um, dando a conhecer uma certa infalibilidade, por permitir remeter sua forma a regras bem determinadas, de expressão numérica, de que não se pode desviar sem deixar de ser música. Contudo o ponto de comparação entre a música e o mundo, o modo pelo qual aquela se relaciona com este como cópia ou reprodução, se encontra profundamente oculto. A música foi exercitada em todas as épocas, sem poder fornecer satisfação a este respeito; contentes com sua compreensão imediata, abdicamos a uma apreensão abstrata desta compreensão imediata.

Abandonando meu espírito totalmente à impressão da arte sonora em todas as suas diversas formas e retornando em seguida à reflexão e ao curso dos meus pensamentos apresentados no presente escrito, dei-me conta de uma explicação sobre sua essência interior e sobre o modo desta sua relação reprodutora com o mundo, pressuposta necessariamente por analogia, que me parece suficiente e inteiramente satisfatória para minha pesquisa, assim como talvez também será evidente àquele que me tivesse seguido até aqui e concordado com minha visão do mundo; explicação esta porém que reconheço de impossível demonstração; pois supõe uma relação da música, como uma representação, com o que essencialmente nunca pode ser representação, e pretende apresentar a música como reprodução de um modelo, ele próprio jamais passível de representação. Assim nada mais me resta do que, ao término deste terceiro livro, dedicado principalmente à consideração das artes, apresentar esta explicação, suficiente a meu parecer, sobre a maravilhosa arte dos sons, deixando a confirmação ou rejeição de meu ponto de vista a critério do efeito produzido sobre cada leitor em parte pela música, em parte pela totalidade do pensamento por mim relatado neste ensaio. Além disto, para apreciar devidamente a apresentação a ser dada aqui sobre o significado da música, considero necessária a audição freqüente desta mesma música, com espírito munido de reflexão persistente, para o que por sua vez é indis-

⁵² Um exercício oculto de aritmética, sem que o espírito saiba que está lidando com números. (N. do T.)

pensável uma familiaridade razoável com o conjunto do pensamento por mim apresentado.

A objetivação adequada da vontade são as idéias (platônicas); estimular o conhecimento destas (o que é possível somente mediante uma transformação proporcional no sujeito cognoscente) pela apresentação de coisas individuais (pois as obras de arte outra coisa não são), é o fim de todas as artes. Todas elas portanto objetivam apenas mediatizadamente, por mediação das idéias, e como nosso mundo nada mais é do que o fenômeno das idéias na multiplicidade, mediante enquadramento no *principium individuationis* (a forma do conhecimento possível ao indivíduo como tal), a música, seguindo além das idéias, também é inteiramente independente do mundo aparente, que ignora, e sua existência seria possível mesmo com a inexistência do mundo: o que não se pode afirmar das outras artes. Porque a música é uma reprodução e uma objetivação tão *imediatamente* de toda a *vontade*, como a constitui o próprio mundo, como o são as idéias, cujo fenômeno multiplicado forma o mundo das coisas individuais. Portanto de modo algum a música é, como as outras artes, reprodução das idéias, mas *reprodução da própria vontade*, cuja objetividade também são as idéias; por isto o efeito da música é tão mais poderoso e incisivo do que o das outras artes; pois essas somente se referem à sombra, aquela porém à essência. Como entretanto é a mesma vontade que se objetiva, ora nas idéias, ora na música, apenas em cada uma de modo inteiramente diverso: assim deve haver, mesmo que não uma semelhança direta, pelo menos um paralelismo, uma analogia entre a música e entre as idéias, cujo fenômeno na multiplicidade e imperfeição constitui o mundo visível. A comparação desta analogia facilitará como elucidação a compreensão desta explicação dificultada pela obscuridade do objeto.

Reconheço nos tons mais graves da harmonia, no baixo fundamental, os graus mais inferiores da objetivação da vontade, a natureza inorgânica, a massa do planeta. Todos os tons mais agudos, de grande mobilidade e rápido ocaso, como é sabido, devem ser considerados como originados por vibrações concomitantes do baixo fundamental, cuja emissão sempre acompanham suavemente, e constitui lei da harmonia, que devem acompanhar uma nota grave somente aqueles tons agudos que efetivamente ressoam simultaneamente com aquela (seus *sons harmoniques*) por meio das vibrações concomitantes. Isto forma analogia com o fato de que o conjunto dos corpos e organizações da natureza devem ser considerados como originados pelo desenvolvimento gradual a partir da massa do planeta; esta, como é seu portador, também é sua fonte, e a mesma relação possuem os tons mais agudos com o baixo fundamental. Há um limite para a gravidade dos tons, além do qual nenhum mais é audível; isto corresponde a que matéria alguma é perceptível sem forma e qualidade, é, sem expressão de uma força, destituída de maiores explicações, em que se apresenta justamente uma idéia, e de um modo mais geral, que matéria alguma pode ser inteiramente desprovida de vontade; portanto, assim como do tom é inseparável um certo grau de altura, assim da matéria um certo grau de expressão da vontade. O baixo fundamental, portanto, é para nós, na harmonia, o que no mundo da natureza inorgânica forma a massa

mais bruta, em que tudo repousa, e de que tudo se origina e desenvolve. Além disto, no conjunto das vozes que produzem a harmonia, entre o baixo e a voz condutora, que executa a melodia, reconheço a totalidade da série gradual das idéias em que a vontade se objetiva. As mais próximas do baixo, constituem os mais inferiores destes graus, os corpos ainda inorgânicos, mas que já se expressam de várias maneiras; as mais elevadas, representam para mim o mundo vegetal e animal. Os intervalos determinados da escala tonal são paralelos aos graus determinados da objetivação da vontade, às espécies determinadas na natureza. O desviar da correção aritmética dos intervalos, por uma temperatura qualquer, ou produzida pela escolha, é análogo à divergência do indivíduo em relação ao tipo da espécie, e as dissonâncias impuras, que não formam intervalo determinado, podem mesmo ser comparadas aos resultados monstruosos do cruzamento de duas espécies animais, ou do homem com animal. A todas estas vozes baixas e intermediárias que formam a *harmonia*, falta aquela conexão no desenvolvimento, que possui unicamente a voz mais alta, que canta a melodia, única também a se mover com rapidez e agilidade em modulações e gamas, enquanto todas aquelas outras executam um movimento lento, sem uma conexão existente por si em cada uma. O movimento mais lerdo corresponde ao contrabaixo, representante da mais bruta massa; seu ascenso e descenso se verificam apenas em degraus amplos, terças, quartas, quintas, jamais de *um* tom, quando seria baixo contraposto por duplo contraponto. Este movimento lento lhe é essencial também fisicamente, uma veloz gama ou trinado com notas baixas não pode mesmo ser imaginado. Com rapidez maior, contudo ainda sem conexão melódica e progresso significativo, se movimentam as vozes intermediárias mais altas, a correrem paralelamente ao mundo animal. O movimento desconexo e a determinação regular de todas as vozes intermediárias é análogo com o fato de, em todo o mundo irracional, do cristal ao animal mais perfeito, nenhum ser possui propriamente uma consciência conexa, capaz de tornar sua vida um todo significativo, nenhum ser experimenta uma sucessão de desenvolvimentos espirituais, nenhum se aperfeiçoa mediante cultura, mas tudo está aí, uniformemente, a qualquer tempo, como é em conformidade com sua espécie, determinado por rígida lei. Finalmente, na *melodia*, na voz principal, aguda, que canta, apresentando um todo, dirigindo o conjunto e se desenvolvendo ao acaso do começo ao fim, numa conexão contínua e significativa de *um* só pensamento, conheço o grau mais elevado da objetivação da vontade, a vida e as aspirações providas de reflexão do homem. Como unicamente ele, porque dotado de razão, lança continuamente seu olhar para frente e para trás, sobre a via de sua realidade efetiva e das inumeráveis possibilidades, percorrendo uma existência com reflexão e por isto interligada como um todo; deste modo, unicamente a *melodia* possui conexão significativa, intencional, do começo ao fim. Ela relata, em consequência, a história da vontade iluminada pela reflexão, cuja impressão na realidade efetiva constitui a série de seus atos; ela diz mais, porém, relata sua história mais secreta, descreve toda agitação, todo impulso, todo movimento da vontade, tudo o que a razão reúne sob o amplo e negativo conceito de sentimento, e que não pode continuar recebendo em suas abstrações.

É também por isto que sempre se afirmou ser a música a linguagem do sentimento e da paixão, assim como as palavras são a língua da razão; já Platão a designa *he tòn mélon kinesis memimeméne, en tois pathémasin hótan psykhè gínetai* (*melodiarum motus, animi affectus imitans*),⁵³ *Leis*, VII, e também Aristóteles afirma: *dià tí oi rythmoì kai tà méle, phonè oúsa éthesin éoike* (*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?*), *Probl. c.* 19.⁵⁴

Como a essência do homem consiste em que sua vontade deseja, é satisfeito e deseja novamente, e assim indefinidamente, e como sua felicidade e bem-estar consistem apenas em que a transição do desejo à satisfação, e desta ao novo desejo, prossiga com rapidez, uma vez que a ausência da satisfação é sofrimento, e a do novo desejo, ansiedade vazia, *languor*, tédio; assim em conformidade, a essência da melodia é um vagar contínuo, um desvio do tom fundamental, por caminhos mil, não somente em direção aos graus harmônicos, terço e dominante, mas a todo tom, à sétima dissonante e graus ulteriores; mas sempre segue um retorno finito ao tom fundamental; em todos estes caminhos a melodia exprime o impulsionar múltiplo da vontade, porém sempre também mediante o reencontro finito de um grau harmônico, e mais ainda do tom fundamental, a satisfação. A invenção da melodia, o desvelar de todos os mais profundos segredos do querer e sentir humanos, é a obra do gênio, cuja atuação se situa aqui de modo mais visível do que em outra parte qualquer, longe de toda reflexão e intencionalidade consciente, e poderia se denominar uma inspiração. O conceito aqui, como em toda parte na arte, é infrutífero; o compositor revela a essência mais íntima do mundo e a mais profunda sabedoria, em uma linguagem incompreensível à sua razão; assim como um sonâmbulo magnético⁵⁵ fornece informações sobre coisas, de que em vigília não possui noção alguma. Por isto, em um compositor, mais do que em qualquer outro artista, o homem é inteiramente separado e diferenciado do artista. Mesmo na explicação desta arte maravilhosa, o conceito mostra sua carência e seus limites; contudo, tentarei prosseguir em nossa analogia. Assim como a passagem veloz do desejo à satisfação e desta ao novo desejo constitui felicidade e bem-estar, assim melodias ligeiras, sem grandes desvios, são alegres; lentas, resultando em dissonâncias dolorosas, e reencontrando o tom fundamental somente muitos compassos além, são análogas à satisfação retardada, dificultada, triste. O retardamento do novo movimento da vontade, o *languor*, não permitiria expressão outra senão o prolongado tom fundamental, cujo efeito em breve se tornaria insuportável; deste já se aproximam melodias vazias, muito monótonas. Os motivos curtos e palpáveis da rápida música de dança parecem se referir apenas à felicidade fácil e comum; por outro lado, o *allegro maestoso*, em motivos grandes, movimentos longos, extensos desvios, designa um desejo mais nobre e maior de um objetivo distante e sua satisfação infinita. O adágio conta o

⁵³ O movimento da melodia, imitando a paixão da alma. (N. do T.)

⁵⁴ Por que os ritmos e as melodias, que são apenas tons, se mostram semelhantes aos estados da alma? (N. do T.)

⁵⁵ Expressão da época para pessoa hipnotizada. (N. do T.)

sofrimento de uma nobre e grande ambição, a desprezar toda felicidade mesquinha. Mas o efeito produzido pelos modos maior e menor é realmente maravilhoso! É espantoso como a alteração de um semitom, a substituição do terço maior pelo menor, imediatamente força em nós um sentimento desagradável, de angústia, de que com igual rapidez nos vemos libertos pelo modo maior. O adágio atinge no modo menor a expressão do maior sofrimento, torna-se mais comovente lamento. A música de dança neste modo parece designar a perda do frívolo, que antes deveria ser tratado com desdém, parece contar o sucesso de um fim mesquinho às custas de esforços e sacrifícios. A imensidade inesgotável de melodias possíveis corresponde àquela da natureza, quanto à variedade dos indivíduos, fisionomias e modos de vida. A modulação de um tom a um outro totalmente distinto, eliminando inteiramente a conexão com o anterior, assemelha-se à morte, ao nela o indivíduo chegar ao fim; mas a vontade que nele se manifestava, continua a viver, manifestando-se em outros indivíduos, cuja consciência contudo não possui ligação com a do primeiro.

Porém, apresentando todas estas analogias, nunca devemos esquecer que a música não mantém nenhuma relação direta com elas, apenas mediatizada; pois ela jamais manifesta o fenômeno, mas unicamente a essência interna, o em-si de todos os fenômenos, a vontade mesma. Por isto, ela não exprime esta ou aquela alegria individual e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou humor, ou serenidade, mas a alegria, a aflição, a dor, o espanto, o júbilo, o humor, a serenidade ela *própria*, por assim dizer *in abstracto*, o que neles há de essencial, sem qualquer acessório, portanto também sem os seus motivos. Contudo, nós as compreendemos perfeitamente nesta quintessência, estampada. Eis a origem do estímulo fácil que exercem sobre nossa fantasia, que agora procura dar figura a este mundo fantasmagórico, a se dirigir a nós de modo tão imediato, invisível e ao mesmo tempo com tanta vivacidade, dotando-a de carne e osso, portanto corporificando-a num exemplo análogo. Eis a origem do canto falado, e finalmente, da ópera — que precisamente e por isto nunca deveriam abandonar esta posição subordinada, tornando-se o principal, e a música simples meio de sua expressão, o que constitui crasso engano e conclusão improcedente. Pois em toda parte a música expressa somente a quintessência da vida e de seus processos, nunca estes próprios, cujas diferenças portanto nem sempre influenciam aquelas. Justamente esta generalidade exclusiva sua, concomitante à maior precisão, lhe fornece este alto valor, que possui como panacéia de todos os nossos sofrimentos. Assim, quando a música procura se apegar demais às palavras, e se acomodar aos acontecimentos, ela se esforça em falar uma linguagem que não é a sua. Ninguém soube se eximir deste erro como Rossini: por isto sua música manifesta com tanta pureza e nitidez sua *própria* língua, que não requer palavras, e por isto, mesmo execução instrumental, produz seu efeito total.

Em consequência disto tudo, podemos encarar o mundo fenomênico, ou a natureza, e a música como duas expressões distintas da mesma coisa, ela mesma a única mediadora da analogia de ambos, cujo conhecimento é indispensável para perceber esta analogia. Destarte, a música, vista como expressão do mundo, é

uma linguagem do mais alto grau de generalidade, que se refere mesmo à generalidade dos conceitos quase como estes às coisas individuais. Sua generalidade, porém, de modo algum é aquela generalidade vazia da abstração, mas dum tipo inteiramente distinto, e está combinada a uma precisão nítida e contínua. Nisto se assemelha às figuras geométricas e aos números, que são determinados como as formas mais gerais de todos os objetos possíveis da experiência, e *a priori* aplicáveis a todos eles, contudo não de modo abstrato, mas intuitivo e geral. Todas as possíveis aspirações, excitações e manifestações da vontade, todos estes processos no interior do homem, lançados pela razão no conceito amplo, negativo, de sentimento, permitem expressão na imensidade inumerável das melodias possíveis, porém sempre na generalidade de simples forma, sem a matéria, sempre apenas conforme o em-si, e não conforme o fenômeno, assim como a alma mais íntima da mesma, sem corpo. Por esta íntima relação que possui a música em relação à verdadeira essência de todas as coisas, deve-se explicar também por que, quando para qualquer cena, ação, circunstância, ocorrência, soa a música adequada, esta parece nos revelar o seu sentido mais oculto, e se apresentar como seu comentário mais correto e nítido; e igualmente, que quem se abandona completamente às impressões de uma sinfonia, se sente como se desfilassem ante seus olhos toda uma variedade de acontecimentos, do mundo e da vida; contudo, mediante reflexão posterior, não é capaz de indicar semelhança entre aqueles motivos musicais e as coisas que lhe ocorriam. Pois a música, como já dito, se diferencia de todas as outras artes, por não ser reprodução do fenômeno, ou mais corretamente, da objetividade adequada da vontade, mas cópia imediata da vontade ela própria, apresentando portanto para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, para todo fenômeno, a coisa em si. Desta forma, poderíamos denominar o mundo tanto música corporificada, quanto vontade corporificada; assim se explica por que a música realça em qualquer pintura, e mesmo em qualquer cena da vida real e do mundo, uma significação superior; tanto mais, quanto mais análoga é sua melodia ao espírito interior do fenômeno dado. Eis a razão por que é possível sobrepor a música a uma poesia como canto, ou a uma apresentação como pantomima, ou ambas, como ópera. Tais quadros isolados da vida humana, submetidos à linguagem geral da música, nunca são associados ou correspondentes a ela com necessidade geral, mas situam-se em relação a ela apenas como um exemplo qualquer em relação a um conceito geral; apresentam na precisão da realidade aquilo que a música exprime na generalidade da simples forma. Pois as melodias são, de certo modo, assim como os conceitos gerais, uma abstração da realidade, esta, o mundo das coisas individuais, fornece o intuitivo, o particular e o individual, o caso isolado, tanto para a generalidade dos conceitos, como para a generalidade das melodias, generalidades, porém, que são reciprocamente opostas numa certa medida, na medida em que os conceitos contêm apenas as formas abstraídas principalmente da intuição, a casca exterior das coisas, sendo portanto propriamente abstrações; a música contudo fornece a semente interna anterior a todas as formações, ou o coração das coisas. Esta correspondência permitiria expressão bem apropriada na linguagem dos escolásticos, que afirmavam: os con-

ceitos são os *universalia post rem*, a música porém constitui as *universalia ante rem*, e a realidade a *universalia in re*. Ao sentido geral da melodia, associada a uma poesia, podem corresponder igualmente outros exemplos, escolhidos ao acaso, da generalidade neles expressa, por isto a mesma composição se adapta a muitas estrofes, donde o *vaudeville*. Mas que uma correspondência entre uma composição e uma apresentação intuitiva é possível, deve-se a que ambas constituem somente expressões inteiramente distintas da mesma essência interna do mundo. Quando, em um caso individual, uma tal correspondência realmente procede, portanto o compositor soube exprimir os movimentos da vontade, que formam o cerne de um evento, na linguagem geral da música, então a melodia da canção, a música da ópera, são expressivas. Porém a analogia encontrada entre ambos pelo compositor deve ter-se originado do conhecimento imediato da essência do mundo, inconsciente de sua razão, e não deve se constituir em reprodução, mediatizada numa intencionalidade consciente por conceitos, pois neste caso a música não expressaria a essência interna, a vontade ela mesma, mas somente copiaria de modo imperfeito o seu fenômeno; como aliás ocorre em toda música imitativa, p. ex.: "As estações do ano" de Haydn, e também a sua "Criação" em muitas passagens, em que fenômenos do mundo intuitivo são reproduzidos diretamente; da mesma forma, todas as peças de batalhas, o que deve ser rejeitado totalmente.

A intimidade indescritível de toda música, graças a que se apresenta a nós qual paraíso de nossa familiaridade, e contudo infinitamente distante, inteiramente inteligível e contudo inexplicável, reside em que reproduz todos os movimentos de nossa mais íntima essência, mas totalmente destituídos de realidade e sofrimento. Do mesmo modo há que explicar sua seriedade essencial, o que exclui inteiramente o ridículo do seu âmbito de propriedade imediata, por ser o seu objeto não a representação a respeito de que são possíveis a ilusão e o ridículo, mas seu objeto é diretamente a vontade, e esta é essencialmente o que há de mais sério, como sendo aquilo de que tudo depende. Até que ponto é rica de conteúdo e significativa a linguagem da música, testemunham mesmo os sinais de repetição, ao lado do *Da capo*, que seriam insuportáveis em obras escritas em palavras, mas que naquela são úteis e convenientes: pois a apreensão completa exige uma audição repetida.

Se em toda esta representação da música eu me esforcei em tornar claro que ela expressa, numa linguagem da maior generalidade, a essência interna, o em-si do mundo, que nós, em correspondência à sua mais nítida manifestação, pensamos sob o conceito de vontade, em uma matéria única, ou seja, simples tons, e com a maior precisão e veracidade; se além disto, conforme minha visão e pretensão, a filosofia nada mais é do que uma perfeita e correta repetição e expressão da essência do mundo, mediante conceitos muito gerais, já que somente nestes é possível uma visão de conjunto suficiente e conveniente da totalidade desta essência, então quem seguiu e adotou meu modo de pensamento não achará paradoxal minha afirmação de que, suposta uma explicação perfeitamente correta, completa e detalhada da música, portanto uma reprodução pormenorizada do que ela

exprime, por meio de conceitos, esta imediatamente seria também uma reprodução e explicação suficiente do mundo mediante conceitos, ou que lhe é equivalente, constituindo portanto a verdadeira filosofia, e que em consequência a expressão de Leibniz referida mais acima, inteiramente correta segundo ponto de vista inferior, no sentido de nosso ponto de vista superior em relação à música, poderia ser parodiada da seguinte maneira: *Musica est exercitium metaphysices occultum, nescientis se philosophari animi*.⁵⁶ Pois *scire*, saber, sempre significa possuir por meio de conceitos abstratos. Como porém, graças à veracidade amplamente confirmada da expressão leibniziana, a música, abstraindo de seu significado estético ou interior, e considerada apenas externa e empiricamente, nada mais é do que o meio de apreender diretamente e *in concreto* grandes números e relações numéricas combinadas, que de outro modo seriam passíveis de conhecimento apenas por percepção em conceitos; destarte podemos, pela reunião destas duas concepções da música, tão distintas e mesmo assim corretas, formar uma noção da possibilidade de uma filosofia numérica, como o foi a de Pitágoras e também a dos chineses no Y-King, e então esclarecer o sentido daquele ditado pitagórico referido por Sexto Empírico (*adv. Math. L. VII*): *tō arithmō dê tā panti epéoi ken* (número cuncta assimilantur).⁵⁷ E, finalmente, se aproximarmos esta concepção de nossa interpretação precedente da harmonia e da melodia, consideraremos uma pura filosofia moral sem explicação da natureza, como a almejava introduzir Sócrates, inteiramente análoga a uma melodia destituída de harmonia, como pretendia Rousseau, e em contraposição, uma física e metafísica pura, sem ética, corresponderá a uma harmonia sem melodia. Que me seja permitido ainda acrescentar a estas considerações paralelas algumas observações referentes à analogia da música com o mundo fenomênico. No livro precedente, víamos que o mais alto grau da objetivação da vontade, o homem, não era capaz de manifestação só e destacado, pressupondo os graus a ela inferiores, que, por sua vez, remetiam aos seus inferiores: da mesma forma, a música, que, como o mundo, objetiva imediatamente a vontade, adquire perfeição apenas na harmonia completa. A aguda voz condutora da melodia requer, para produzir a totalidade do seu efeito, o acompanhamento de todas as outras vozes, até o baixo mais grave, a ser encarado como a origem de todas as outras: a melodia penetra a harmonia como parte integrante, como também vice-versa; e como unicamente na plenitude de vozes do todo a música exprime o que intenta, assim a vontade única e extratemporal encontra sua objetivação perfeita apenas na combinação perfeita de todos os graus que, por uma clareza crescente por graduações inumeráveis, revelem a sua essência. Notável é ainda a analogia seguinte. Vimos no livro anterior que, malgrado a adaptação recíproca de todos os fenômenos da vontade no que se refere aos modos dispostos pela consideração teleológica, permanece uma disputa insolúvel entre aqueles fenômenos como indivíduo, aparente em todos os graus dos mesmos, tornando o mundo arena constante de todos aqueles fenôme-

⁵⁶ A música é um exercício oculto de metafísica, sem que o espírito saiba que está filosofando. (N. do T.)

⁵⁷ Para o número todas as coisas são semelhantes. (N. do T.)

nos de uma vontade única, revelando assim sua contradição interna consigo mesma. Também disto existe o correspondente na música. Porque um sistema perfeito puramente harmônico dos tons não é apenas física, mas também aritmeticamente impossível. Os próprios números, pelos quais os tons permitem expressão, ostentam irracionalidades insolúveis; não é possível calcular uma escala, em cujo interior toda quinta se relaciona com o tom fundamental, na proporção de 2 para 3, toda terça maior, como 4 para 5, toda terça menor como 5 para 6, etc. Pois se os tons estão corretos em relação ao tom fundamental, não o são entre si, na medida em que, p. ex., a quinta deveria ser a terça menor da terça, etc.; pois os tons da escala são comparáveis a atores, representando ora este, ora aquele papel. Por isto, uma música perfeitamente correta não pode sequer ser pensada, quanto mais executada; e por isto toda música possível se desvia da pureza perfeita: ela consegue apenas ocultar as dissonâncias que lhe são essenciais, mediante a distribuição das mesmas a todos os tons, i. e., por meio do temperamento. Veja-se a este respeito a *Acústica* de Chladni, § 30, e o seu *Pequeno tratado de teoria do som e da harmonia*, p. 12.⁵⁸

Poderia ainda, em adição, afirmar muito sobre como a música é percebida ou seja única e exclusivamente em e mediante o tempo, com inteira exclusão do espaço, sem influência do conhecimento da causalidade, e portanto do entendimento; pois os tons criam a impressão estética como simples efeitos, e sem retorno à sua causa, como no caso da intuição. Entretanto não desejo prolongar ainda mais estas considerações, já que talvez neste terceiro livro me estendi demasiado, ou com exagerada minúcia acerca de muitos pontos. Contudo, isto era indispensável para o meu objetivo, e o desagrado será tanto menor, quanto mais se torna presente a importância e o imenso valor, raramente reconhecidos, da arte, considerando que, a nosso ver, a totalidade do mundo visível constitui somente a objetivação, o espelho da vontade, acompanhando-a para seu autoconhecimento, e mesmo, como veremos a seguir, para possibilidade de sua redenção e simultaneamente, que o mundo como representação, observado isoladamente, permitindo, liberto do querer, que apenas este preencha a consciência, forma a face mais agradável e única inocente da vida; devemos considerar a arte a elevação superior, o desenvolvimento mais perfeito de tudo isto, ao realizar essencialmente o mesmo, somente com mais concentração, com mais perfeição, intenção e reflexão, que o próprio mundo visível, podendo portanto ser denominada, no sentido pleno da palavra, a florescência da vida. Se o mundo todo, como representação, é apenas a visibilidade da vontade, a arte é o esclarecimento desta visibilidade, a *Camara obscura*, a mostrar os objetos com mais pureza, e permitir uma melhor visão de conjunto e combinação dos mesmos, o teatro no teatro, o palco sobre o palco no *Hamlet*.

O gosto do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista, a lhe fazer esquecer as penas da vida, esta única prerrogativa do gênio em relação aos outros, a compensá-lo pelo sofrimento também crescente na mesma medida

⁵⁸ Ver cap. 39 do 2.º vol. [de *O Mundo*...] (N. do T.)

da lucidez da consciência e pela solidão árida numa multidão heterogênea — tudo isto repousa em que, como veremos a seguir, o em-si da vida, a vontade, a própria existência, é um sofrimento contínuo, em parte miserável, em parte terrível; o mesmo porém, considerado única e puramente como representação, ou reproduzido pela arte, apresenta um espetáculo significativo, destituído de sofrimentos. Este lado puramente cognoscível do mundo é a reprodução do mesmo numa arte qualquer constitui o elemento do artista. Ele é cativado pela observação do espetáculo da objetivação da vontade; ali se detém, não se cansa em sua contemplação e reprodução, e entrementes sustenta os custos da apresentação deste espetáculo, i. e., ele mesmo é a vontade que se objetiva, e permanece em contínuo sofrimento. Este conhecimento puro, verdadeiro, profundo da essência do mundo torna-se para ele um *fim* em si: nele ele se detém. Por isto, com ele este não se torna, como ocorrerá com o santo dotado de resignação, como veremos no próximo livro quietivo da vontade, salvação eterna, mas apenas por momentos da vida, e ainda não se constitui na via para além desta, mas apenas um consolo em seu bojo; até que uma força, assim erguida, se cansa do jogo, e se atém ao sério. Como símbolo desta transição podemos considerar a *Santa Cecília*, de Rafael. E agora, também nós dirigiremos ao sério, no próximo livro.

CRÍTICA DA FILOSOFIA KANTIANA*

Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola
Assessoria de Rubens Rodrigues Torres Filho

* Apêndice do livro *O Mundo como Vontade e Representação*.

É bem mais fácil demonstrar, na obra de um grande espírito, as falhas e os erros, que dar de sua obra um desenvolvimento claro e completo. Pois as falhas são algo individual e finito que, por isso, deixa-se abranger por inteiro. Pelo contrário, o carimbo que o gênio imprime em suas obras está precisamente em ser insondável e inesgotável a excelência delas. É por isso mesmo que elas se tornam os mestres, que nunca envelhecem, de século após século. A obra-prima acabada de um verdadeiro grande gênio terá sempre efeito profundo e penetrante sobre o conjunto do gênero humano, a tal ponto que não dá para calcular quão longínquos séculos e países sua influência aclaradora é capaz de alcançar. Será sempre assim: porque, por mais rico e cultivado que fosse o tempo em que ela mesma nasceu, ainda assim o gênio, como uma palmeira, ergue-se acima do solo no qual ela se enraíza.

Porém, um efeito, de uma tal profunda penetração e de vasta extensão, não pode dar-se de repente, por causa da grande distância entre o gênio e o comum da humanidade. O conhecimento que aquele "*Um*", em *uma* geração, hauriu imediatamente da vida e do mundo, assimilou e expôs a outros, pronto e assimilado, não pode, no entanto, tornar-se desde logo propriedade do gênero humano; porque este nem ao menos tem tanta força para receber, como aquele tem para dar. Porém, mesmo depois de sobrepujar a luta com adversários indignos que contestam ao imortal a vida já no nascimento e que gostariam de sufocar em germe a salvação da humanidade (comparáveis à serpente no berço de Hércules), precisa aquele conhecimento, em primeiro lugar, caminhar através dos desvios de incontáveis interpretações falsas e aplicações enviezadas, precisa sobrepujar as tentativas de conciliação com velhos erros e, assim, viver em luta, até que uma geração sem amarras cresça ao seu encontro e, gradualmente, receba em parte, já na juventude, o conteúdo daquela fonte, através de milhares de canais derivados, assimile-o pouco a pouco e assim participe do benefício que deve fluir do grande espírito para a humanidade. É assim lentamente que caminha a educação do gênero humano, esse fraco e rebelde aluno do gênio. Assim também, só através do tempo, tornar-se-á manifesta a inteira força e importância da doutrina de Kant, quando, algum dia, o próprio espírito do tempo, pouco a pouco remodelado no mais importante e no mais íntimo por influência daquela doutrina, der testemunho vivo da força daquele espírito gigantesco. Não quero aqui, de modo algum, antecipando-me audaciosamente a ele, assumir o papel ingrato de Calcas e de Cassandra. Seja-me apenas permitido, em conseqüência do que

foi dito, considerar as obras de Kant ainda como bem novas, enquanto que, hoje em dia, muitos as vêem como já envelhecidas e mesmo puseram-nas de lado como liquidadas, ou, como eles se expressam, deixaram-nas para trás, e outros, encorajados por isso, atrevem-se mesmo a ignorá-las e com cara-de-pau seguem filosofando sobre Deus e sobre a alma, sob os pressupostos do velho dogmatismo realista e sua escolástica — o que é como se alguém quisesse fazer valer, na química moderna, as doutrinas dos alquimistas. De resto, as obras não precisam de meu fraco panegírico, mas elas próprias louvarão eternamente seu mestre e, mesmo que sua letra, talvez, não sobreviva, seu espírito continuará sempre vivo sobre a face da terra.

É bem verdade que, quando olhamos retrospectivamente para o resultado imediato de suas doutrinas, assim como para as pesquisas e acontecimentos no domínio da filosofia, durante o período desde então transcorrido, é-nos confirmado um dito arrasador de Goethe: “Como a água que é cortada por um navio logo volta a unir-se atrás dele, assim também o erro, quando espíritos preeminentes o empurraram para o lado e abriram um espaço para si, volta a fechar-se, conforme a natureza” (“Poesia e verdade”, parte 3, pág. 251). No entanto, este período tornou-se apenas um episódio, a ser contado entre os destinos acima mencionados de cada grande e novo acontecimento, que já está inconfundivelmente próximo de seu fim, porque a bolha de sabão inflada tão compulsivamente acaba estourando. Todos começam a dar-se conta de que a filosofia efetiva e séria ainda está lá onde Kant a deixou. Em todo caso, eu não reconheço que tenha acontecido nela o que quer que seja, entre ele e mim; por isso ligo-me imediatamente a ele.

O que tenciono neste apêndice à minha obra,¹ é propriamente apenas uma justificação da doutrina por mim exposta nela, na medida em que não concorda em muitos pontos com a filosofia kantiana e mesmo a contradiz. Uma discussão sobre isso é porém necessária, pois, manifestamente, minha linha de pensamento, por mais que seu conteúdo difira da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e reconheço que o melhor de meu desenvolvimento próprio deve-se, ao lado da impressão do mundo intuitivo, tanto à da obra de Kant, como à dos escritos sagrados hindus e à de Platão. — Só posso justificar inteiramente minhas contradições não obstante existentes em relação a Kant, justamente porque, nos mesmos pontos, acuso-o de erro e descubro as falhas em que ele incorreu. Por isso tenho de proceder, neste apêndice, em tudo, polemicamente contra Kant e, aliás, com seriedade e com todo empenho: pois só assim poderá acontecer que a doutrina de Kant seja esmerilhada do erro que adere a ela e que a sua verdade brilhe tanto mais límpida e mantenha-se tanto mais segura. Não se deve por isso esperar que minha veneração, decerto profundamente sentida por Kant, estenda-se a suas fraquezas e erros e que eu não deveria por isso descobri-los, a não ser com a mais cautelosa indulgência, o que faria com que meu discurso, através das evasivas, se tornasse frouxo e descora-

¹ *O Mundo como Vontade e Representação*, 1.º Volume, (N. da T.)

do. Para com um vivo, seria necessária tal indulgência, pois a fraqueza humana só suporta, até mesmo, a mais justa refutação de um erro, encoberta por amenizações e adulações e, mesmo assim, dificilmente, e um mestre dos séculos e benfeitor da humanidade merece ao menos que se poupe também sua fraqueza, para não ocasionar-lhe nenhuma dor. O morto, porém, despiu-se dessa fraqueza: seu mérito mantém-se firme; de toda superestima e aviltamento, o tempo o expurgará mais e mais. Seus erros têm de ser postos de parte, tornados inócuos e depois entregues ao esquecimento. Por isso, nesta polêmica que aqui encetarei contra Kant, tenho em vista apenas seus erros e suas fraquezas, enfrento-os como inimigos e conduzo contra eles uma guerra de exterminação impiedosa, tendo sempre o cuidado de não encobri-los indulgentemente, mas muito mais de pô-los sob a mais clara luz, para aniquilá-los com mais segurança. Estou consciente, pelas razões acima alegadas, de não ter cometido, nem uma injustiça, nem uma ingratiidão contra Kant. Apesar disso, para destruir essa aparência de malignidade aos olhos dos outros, quero antes ainda, pôr à luz do dia minha deferência e gratidão profundamente sentidas para com Kant, enunciando concisamente seu mérito principal, tal como aparece aos meus olhos, e isso a partir de pontos de vista tão gerais, que não serei forçado a tocar também nos pontos em que a seguir tenho que contradizê-lo.

O maior mérito de Kant é a distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si — com base na demonstração de que, entre as coisas e nós, está sempre ainda o intelecto, que faz com que elas não possam ser conhecidas segundo aquilo que seriam em si mesmas. Neste caminho ele foi conduzido por Locke (veja-se *Prolegômenos para toda Metafísica Futura* § 13, nota 2). Este tinha demonstrado que as propriedades secundárias das coisas, tais como som, odor, cor, dureza, moleza, lisura e similares, já que são fundadas sobre as afecções dos sentidos, não pertenceriam aos corpos objetivos, à coisa em si mesma, à qual, ao contrário, atribuía tão-só as qualidades primárias, isto é, as que apenas pressupõem o espaço e a impenetrabilidade, assim: extensão, forma, solidez, número, mobilidade. Só que esta distinção lockeana, fácil de achar, que se atém na superfície das coisas, foi como que apenas um prelúdio juvenil da kantiana. Esta, de fato, partindo de um ponto de vista incomparavelmente mais alto, declara tudo aquilo que Locke havia deixado valer como qualidades primárias, quer dizer, propriedades da coisa em si mesma, como igualmente pertencentes ao modo de aparecer dela na nossa faculdade de apreensão, e isto precisamente porque as suas condições, espaço, tempo e causalidade, são por nós conhecidas a priori. Assim Locke abstraiu, da coisa em si, a participação que os órgãos dos sentidos têm no seu fenômeno, Kant porém abstraiu também a participação das funções cerebrais (embora não sob este nome). Com isso, agora, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si adquiriu um significado infinitamente maior e mais profundo. Para este fim teve que empreender a grande separação entre o nosso conhecimento a priori e o a posteriori, o que, antes dele, nunca tinha acontecido, nem com o devido rigor e completude, nem com clara consciência: portanto, isto tornou-se, então, a matéria principal de suas penetrantes investigações. Aqui, queremos assinalar desde

já que a filosofia kantiana tem uma tripla relação com a de seus predecessores: primeiramente, uma relação de confirmação e alargamento com a de Locke, como acabamos de ver; em segundo lugar, uma relação de correção e utilização com a de Hume, que se encontra enunciada de forma mais clara no prefácio dos *Prolegômenos* (o mais belo e o mais compreensível de todos os escritos principais de Kant, que é muito pouco lido, embora facilite extraordinariamente o estudo de sua filosofia); em terceiro lugar, uma relação de decidida polêmica e de destruição com a filosofia leibniz-wolffiana. Deve-se conhecer todas essas teorias, antes de se passar ao estudo da filosofia kantiana. — Se, como foi dito acima, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si e, portanto, a doutrina da total diversidade do ideal e do real, é o traço fundamental da filosofia kantiana, a afirmação, que logo depois se apresenta, da identidade absoluta de ambas, dá uma triste mostra do dito de Goethe, anteriormente citado, tanto mais que ela em nada se apoiava senão na patacoada da intuição intelectual e, de acordo com isso, era apenas um retorno à crueza da opinião comum, mascarada sob a imponência de um ar distinto, de um tom bombástico e de galimatias. Tornou-se o ponto de partida digno para o ainda mais grosseiro não-senso do desajeitado e pobre de espírito Hegel. Ora, do mesmo modo que, se, na sua fundamentação, a separação de Kant entre o fenômeno e a coisa em si, tomada da maneira acima exposta, superou de longe em profundidade e lucidez tudo o que já existira, assim, também, foi infinitamente rica de conseqüências nos seus resultados. Pois, inteiramente descoberta a partir de si mesma, ele apresentou aqui, de maneira totalmente nova, por um novo lado e por um caminho novo, a mesma verdade que já Platão incansavelmente repete e expressa, na sua linguagem, na maioria das vezes, assim: este mundo que aparece para os sentidos não tem um verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é e também não é, e sua apreensão não é tanto um conhecimento, quanto uma ilusão. Isto é também o que ele enuncia misticamente na passagem mais importante de toda sua obra, já citada no terceiro livro do presente escrito,² o início do sétimo livro da República, quando diz que os homens, firmemente acorrentados numa caverna escura, não vêem nem a verdadeira luz originária, nem as coisas efetivas, mas apenas a luz precária do fogo na caverna e as sombras de coisas efetivas, que passam, atrás de suas costas, à luz desse fogo: julgavam eles, todavia, que as sombras fossem a realidade e que a determinação da sucessão dessas sombras fosse a verdadeira sabedoria. — Essa mesma verdade, reapresentada de modo totalmente outro, é também um dos ensinamentos principais dos Vedas e dos Puranas, a doutrina de Maya, pela qual não se entende outra coisa, senão justamente o que Kant chama de fenômeno, em contraposição à coisa-em-si: pois a obra de Maya é apresentada como este mundo visível no qual estamos, uma magia suscitada, uma aparência inessencial e inconsistente, comparável à ilusão de ótica e aos sonhos, um véu que envolve a consciência, um Algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que ele é, ou que ele não é. Kant, porém, não apenas expressou essa mesma dou-

² *O Mundo como Vontade e Representação*. (N. da T.)

trina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a mais calma e mais sóbria exposição, uma verdade demonstrada e incontestável, enquanto que, tanto Platão, quanto os hindus, tinham fundamentado suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, tinham-na alegado como um ditamen imediato de sua consciência e tinham-na exposto mais mítica e poeticamente do que filosófica e claramente. Neste aspecto estão, para Kant, como os pitagóricos Hiketas, Filolaos e Aristarco, que já tinham afirmado o movimento da terra em torno do sol em repouso, estão para Copérnico. Tal conhecimento claro e tal exposição tranqüila e lúcida dessa índole onírica do mundo inteiro é, propriamente, a base de toda filosofia kantiana, é sua alma e seu mérito máximo. Levou-a a efeito desmontando e exibindo, peça por peça, toda a maquinária de nossa faculdade de conhecimento, por meio da qual se efetiva a fantasmagoria do mundo objetivo, com lucidez e habilidade admiráveis. Toda a filosofia ocidental precedente, parecendo em face da kantiana indizivelmente desajeitada, reconheceu aquela verdade e, justamente por isso, falou como que em sonhos. Kant foi o primeiro que despertou subitamente desse sonho e, por isso, os últimos dorminhocos (Mendelssohn) chamaram-no o tritura-tudo. Mostrou que as leis que na existência, quer dizer, na experiência em geral, comandam com inquebrantável necessidade, não são aplicáveis para deduzir e explicar a *própria existência*, e que, portanto, sua validade é apenas relativa, isto é, só começa depois que a existência, o mundo da experiência em geral, já está posta e presente. Que, por conseguinte, essas leis não podem ser nosso fio condutor, quando passamos à explicação da existência do mundo e de nós mesmos. Todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que essas leis, de acordo com as quais os fenômenos atam-se uns aos outros e as quais eu abarco, tanto tempo e espaço, quanto causalidade e inferência lógica, sob a expressão de princípio da razão, fossem leis absolutas e não condicionadas por absolutamente nada, *aeternae veritatis*, que o próprio mundo só existisse em consequência e de acordo com elas e, por isso, o inteiro enigma do mundo deveria deixar-se solucionar por meio de seu fio condutor. As hipóteses feitas para este fim, que Kant critica sob nome de idéias da razão, serviam, propriamente, apenas para elevar, ao estatuto de única e suprema realidade, o mero fenômeno, a obra de Maya, o mundo das sombras de Platão, colocá-las no lugar da mais íntima e verdadeira essência das coisas e, desse modo, tornar impossível o efetivo conhecimento da mesma: isto é, com uma palavra, adormecer mais profundamente os sonhadores. Kant mostrou aquelas leis e, conseqüentemente, o próprio mundo, como condicionados pelo modo de conhecer do sujeito, donde se seguia que, por mais longe que se prosseguisse, investigando e deduzindo através daquele fio condutor, não se teria dado um passo adiante no principal, quer dizer, no conhecimento da essência do mundo em si, e fora da representação, porém, apenas ter-se-ia movido como o esquilo na roda. Pode-se, por isso, comparar também todos os dogmáticos com essa gente que acredita que, se caminhasse bastante em linha reta, alcançaria o fim do mundo. Kant, porém, teria circunavegado o mundo e mostrado que, porque ele é redondo, não se pode sair dele através de um movi-

mento horizontal, o que, no entanto, talvez não seja impossível, através do perpendicular. Também pode-se dizer que a teoria de Kant dê a visão de que o fim e o começo do mundo devem ser procurados não fora, mas dentro de nós.

Isso tudo, porém, repousa sobre a diferença fundamental entre a filosofia dogmática e a filosofia *crítica* ou *transcendental*. Quem quiser ter isso claro para si, e presente num exemplo, pode fazê-lo da maneira mais breve, se ler, como espécime da filosofia dogmática, um ensaio de *Leibniz* que leva o título "De rerum originatione radicali" e que foi impresso, pela primeira vez, na edição das obras filosóficas de *Leibniz* por *Erdmann*, vol. 1, página 141. Aqui, é tão bem demonstrado a priori, ao modo realístico-dogmático, com a utilização das provas ontológica e cosmológica, a origem e as qualidades excelentes do mundo com fundamento nas *veritatum aeternarum*. — Ao lado disso, é admitido também, por uma vez, que a experiência mostra justamente o contrário da excelência do mundo, aqui demonstrada, o que porém significa, para a experiência, que ela não entenderia nada disso e deveria calar a boca, quando a filosofia falou a priori. Como adversária de todo este método apresenta-se agora com *Kant a filosofia crítica*, que faz precisamente seu problema, as *veritates aeternas*, que servem de alicerce para toda essa construção dogmática, investiga a origem da mesma e a seguir a encontra na cabeça do homem, onde precisamente brotam das formas pertencentes caracteristicamente a essa cabeça, que ela traz em si com a finalidade de apreensão de um mundo objetivo. Aqui, portanto, no cérebro, está a pedreira que fornece o material para aquela orgulhosa construção dogmática. Mas pelo fato de que a filosofia crítica, para chegar a este resultado, teve de ultrapassar, de transcender as *veritates aeternas*, sobre as quais todo dogmatismo até então se fundava, para tomar a elas próprias como objeto de investigação, tornou-se filosofia *transcendental*. Disto resulta pois, além disso, que o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência da coisa em si mesma, mas é mero fenômeno da mesma, condicionado justamente por aquelas mesmas formas que estão a priori no intelecto (isto é, no cérebro) humano e, por isso, nada podem conter, senão fenômenos.

Kant, decerto, não atingiu o conhecimento de que o fenômeno fosse o mundo como representação e a coisa-em-si, a vontade. Mas ele mostrou que o mundo fenomênico é tão condicionado pelo sujeito, quanto pelo objeto e, isolando as formas mais gerais de seu fenômeno, isto é, da representação, demonstrou que se conhece a essas formas como partindo não só do objeto, mas igualmente também a partir do sujeito, e que se abarca essas formas segundo sua legalidade inteira, porque elas são propriamente entre sujeito e objeto o limite comum a ambos e concluiu que, acompanhando-se esse limite, não se penetra nem no interior do objeto, nem no do sujeito, e, conseqüentemente, não se conhece nunca a essência do mundo, a coisa em si.

Ele não deduziu a coisa em si do modo correto, como eu logo mostrarei, mas mediante uma inconseqüência, que teve que pagar, sofrendo freqüentes e incontestáveis ataques a esta parte capital de sua doutrina. Ele não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si, apenas deu um grande passo, abrindo cami-

nho para este conhecimento, expondo o significado moral inegável do agir humano, como completamente diverso e não dependente das leis do fenómeno, nem explicável em conformidade com este, mas como algo que toca imediatamente na coisa-em-si: este é o segundo ponto de vista principal quanto a seu mérito.

Como o terceiro, podemos considerar a completa subversão da filosofia escolástica, querendo eu aqui, com este nome, designar todo o período que se inicia com o patrístico Agostinho e que se fecha logo antes de Kant. Pois o carácter principal da escolástica é precisamente aquele, apontado com muito acerto por *Tennemann*, a tutela da religião dominante do país sobre a filosofia, à qual nada resta, propriamente, a não ser provar e enfeitar os dogmas que lhe são prescritos por ela: os escolásticos propriamente ditos, até Suarez, confessam isso abertamente, os filósofos que se seguem fazem-no mais inconscientemente ou, até mesmo, não confessadamente. Costuma-se fazer a filosofia escolástica ir apenas até mais ou menos cem anos antes de Descartes e, depois, começar com este uma época totalmente nova de investigação livre, independente de todo dogma de fé positivo; só que uma tal investigação não pode de fato ser atribuída a Descartes e seus seguidores,³ mas apenas uma aparência disso, e, em todo caso, um esforço nessa direção. Descartes foi um espírito altamente notável e, levando-se o seu tempo em consideração, fez muito. Pondo-se de lado esta consideração e medindo-o de acordo com a libertação do pensamento de todos os grilhões, que tanto lhe louvam, e a inauguração de um novo período de pesquisa liberta e autónoma, é preciso então achar que ele, com sua *skepsis* ainda carente de verdadeira seriedade e que, por isso, deixa-se vencer de maneira tão rápida e tão ruim, se dá ares, decerto, de querer lançar por terra de uma vez por todas, os grilhões das opiniões, inoculadas na juventude, pertencentes ao tempo e à nação, mas o faz

³ Bruno e Espinosa devem ser aqui completamente exceptuados. Cada um deles se mantém responsável por si mesmo e sozinho e não pertence nem ao seu século, nem ao seu continente que, a um, recompensaram com a morte e, ao outro, com a perseguição e a ignomínia. Sua existência e morte miseráveis, neste ocidente, compara-se à de uma planta tropical na Europa. O lar verdadeiro de seu espírito eram as margens do sagrado Ganges: lá teriam eles levado uma vida tranqüila e honrada, entre pessoas de sentimentos semelhantes. — Bruno expressa clara e belamente, nos seguintes versos, com os quais ele abre o livro *Della causa, principio et uno*, pelo qual foi levado à fogueira, como se sentia solitário no seu século, e mostra, ao mesmo tempo, uma premonição de seu destino; que fez com que ele vacilasse em apresentar sua causa, até que prevaleceu aquele impulso tão forte nos espíritos nobres, de comunicar o conhecido como verdadeiro:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;

Saeculo haec indigno sint tribuenda licet?

Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen

Adtolle in clarum, noster Olympo, Iovem.

(O que obsta que continues o trabalho de teu parto, ó mente amargurada,

É lícito que sejam oferecidas estas coisas ao século indigno?

Enquanto a onda das sombras submerge a terra,

Traz para o claro o cume, nosso Olimpo, oh Júpiter.)

Quem lê este escrito capital, como também os demais escritos italianos, antes tão raros, agora acessíveis a todos numa edição alemã, achará como eu que, entre todos os filósofos, somente ele aproxima-se de Platão, no aspecto do acréscimo vigoroso de força e orientação poética, ao lado da filosófica, e as mostra também com particular dramaticidade. Pense-se este ser sutil, espiritual e pensante, tal como ele nos aparece neste seu escrito, entre as mãos dos padres brancos, furibundos, que foram seus juizes e algozes e agradeça-se ao tempo que trouxe um século mais claro e mais brando, em que aquela posteridade, cuja execração deveria atingir aqueles fanáticos diabólicos, já é agora a contemporaneidade.

apenas pela aparência, por um instante, para logo acolhê-las de novo e mantê-las ainda mais firmemente; e assim fizeram todos os seus seguidores até Kant. Bem adequado para um livre-pensador autônomo deste feitio é, portanto, o verso de Goethe:

Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Zikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.⁴

Kant teve razões para se dar ares de que também *ele* pensava apenas assim. Porém, do suposto pulo, que era concedido porque já se sabia que reconduz de volta para a relva, fêz-se dessa vez um voo e agora os que ficam embaixo podem apenas segui-lo com os olhos e não o podem mais apanhar.

Kant assim atreveu-se a provar, com sua teoria, a indemonstrabilidade de todos aqueles dogmas, tantas vezes pretensamente demonstrados. A teologia especulativa e a psicologia racional a ela ligada receberam dele o golpe mortal. Desde então, elas desapareceram da filosofia alemã e não é lícito deixar-se enganar pelo fato de que aqui e acolá seja conservada a palavra, depois que se abandonou a coisa, ou de que algum professor de filosofia pobre de espírito tenha diante dos olhos o medo de seu senhor e deixe a verdade em paz. Só pode medir a grandeza do mérito de Kant quem atentou para a perniciosa influência daqueles conceitos, tanto sobre a ciência da natureza como sobre a filosofia em todos e mesmo nos melhores escritores do século dezoito. Nos escritos alemães de ciência da natureza é surpreendente a mudança de tom e do fundo metafísico, sobrevinda desde Kant: antes dele, estava-se nisso como ainda agora na Inglaterra. Este mérito de Kant liga-se com o fato de que o seguimento irrefletido das leis do fenômeno, a elevação das mesmas a verdades eternas e, através disso, a da aparência fugidia ao estatuto de essência do mundo, em resumo, o realismo, não perturbado em sua ilusão por nenhuma reflexão, tinha-se tornado completamente dominante em toda filosofia precedente, do tempo antigo, medieval e moderno. Berkeley, que, como também antes dele já Malebranche, havia reconhecido a unilateralidade, mesmo, a falsidade desse realismo, não foi capaz de derrubá-lo, porque sua investida limitava-se a *um* ponto. Assim ficou reservado para Kant ajudar a tornar-se dominante, na Europa, pelo menos na filosofia, a visão fundamental idealista, a qual em toda Ásia não islamizada e, aliás, essencialmente, é até mesmo a da religião. Portanto, antes de Kant estávamos no tempo, agora é o tempo que está em nós e assim por diante.

Também a ética foi tratada por aquela filosofia realista de acordo com as leis do fenômeno, que ela tomava por absolutas, valendo também para coisas em si e por isso era fundada, ora sobre a doutrina da felicidade, ora sobre a vontade do criador do mundo e, por fim, sobre o conceito de perfeição, o qual em e por si é completamente vazio e sem conteúdo, pois designa uma mera relação, que ad-

⁴ A mim parece, com perdão de Vossas Graças, como uma dessas cigarras pernaltas, que sempre voa e que voando pula, mas logo está na relva, cantando sua velha cantiga. (N. da T.)

quire significado somente a partir das coisas às quais é aplicada, desde que "ser perfeito" não quer dizer mais nada do que "corresponder a algum conceito já pressuposto e dado", que, assim, tem de ser estabelecido anteriormente e sem o qual a perfeição é uma incógnita indefinida e, conseqüentemente, enunciada sozinha, nada diz. Mas se se quiser fazer agora, do conceito de "humanidade", um pressuposto tácito e, de acordo com isso, colocar como princípio moral o lutar por uma humanidade mais perfeita, com isso se está apenas dizendo: "Os homens devem ser como devem ser" e fica-se na mesma que antes. A saber, "perfeito" é quase só o sinônimo de completo, pois diz que, em um caso ou indivíduo dado, todos os predicados que estão contidos no conceito de seu gênero comparecem, ou seja, estão efetivamente presentes. Por isso o conceito de "perfeição", quando usado em absoluto e in abstracto, é uma palavra vazia de pensamento e assim também a conversa de ser perfeitíssimo e similares. Isso tudo é mero palavrório. Apesar disso, no século passado, este conceito de perfeição e imperfeição tornou-se moeda corrente; era até mesmo o gonzo em torno do qual giravam quase todo moralizar e mesmo o teologizar. Todos o tinham na ponta da língua até que, com ele, por fim, foi praticado um verdadeiro excesso. Vemos mesmo os melhores escritores da época, por exemplo Lessing, emaranhados do modo mais deplorável nas perfeições e imperfeições e debatendo-se com elas. Por isso, toda cabeça porventura pensante não podia deixar de sentir, ao menos obscuramente, que este conceito é desprovido de todo conteúdo positivo, pois indica, como um sinal algébrico, uma mera relação in abstracto. Kant, como já foi dito, introduziu uma separação total entre o grande significado ético inegável das ações e o fenômeno e suas leis e mostrou que aquelas concernem à coisa-em-si, à essência mais íntima do mundo, ao passo que este, quer dizer tempo, espaço e tudo o que os preenche e neles se ordena de acordo com a lei causal, devem ser encarados como um sonho inconsistente e inessencial.

Estas poucas considerações que, de modo algum, esgotam o objeto, bastariam como testemunho de meu reconhecimento do grande mérito de Kant, aqui prestado para minha própria satisfação e porque a justiça exigia que aquele mérito fosse lembrado a todo aquele que quiser seguir comigo na impiedosa descoberta de seus erros, à qual passo agora.

Que as grandes realizações de Kant tivessem que ser acompanhadas de grandes erros, pode-se já calcular, apenas historicamente, a partir do fato de que, embora ele tivesse levado a efeito a maior revolução na filosofia e tivesse posto um fim à escolástica, que, entendida no sentido mais amplo que foi indicado, durara quatorze séculos, para efetivamente iniciar uma terceira era totalmente nova na filosofia; apesar disso, o resultado imediato de sua entrada em cena foi quase só negativo e não positivo, pois, porque ele não estabeleceu um novo sistema completo, ao qual seus partidários tivessem podido ater-se, ao menos durante um curto espaço de tempo, todos notaram que algo muito grande acontecera, mas no entanto ninguém sabia direito o quê. Reconheceram, sim, que toda filosofia, até então, havia sido um sonho infrutífero, do qual agora o novo tempo acordava; mas onde deveriam segurar-se, eles não sabiam. Sobreviera um gran-

de vazio, uma grande carência: a atenção geral, mesmo do grande público, estava estimulada. Motivados por isso, não porém forçados por um impulso interno e pelo sentimento de força (que se manifestam até mesmo nos momentos mais desfavoráveis, como em Espinosa), alguns homens, sem qualquer talento marcante, fizeram tentativas fracas, disparatadas e, às vezes, mesmo, malucas, às quais o público, uma vez estimulado, concedeu sua atenção e, com uma grande paciência, tal como só se encontra na Alemanha, emprestou por muito tempo seu ouvido.

Como aqui, o mesmo há de ter se passado outrora na natureza, quando uma grande revolução modificou toda superfície da Terra: mares e terras trocaram de lugar e aplainou-se o campo para uma nova criação. Desde então, demorou muito até que a natureza pudesse produzir uma nova série de formas duradouras, harmonizando-se todas consigo mesmas e com as demais: surgiram formas orgânicas estranhas e monstruosas, que, estando em desarmonia consigo mesmas e entre si, não podiam subsistir por muito tempo, mas cujos restos ainda agora presentes são justamente aquilo que traz até nós a lembrança daquelas decisões e tentativas da natureza, tomando uma nova forma. Que, agora, na filosofia, uma crise inteiramente semelhante àquela e uma era de nascimentos monstruosos fosse ocasionada por Kant, como todos sabemos, já permite concluir que seu mérito não pode ter sido completo, mas deve ter sido crivado de muitos defeitos, negativo e unilateral. Queremos agora rastrear esses defeitos. Antes de tudo queremos tornar claro para nós e pôr à prova o pensamento fundamental, no qual repousa toda a intenção da *Crítica da Razão Pura* inteira. — Kant adotou o ponto de vista de seus predecessores, os filósofos dogmáticos e, de acordo com isso, partiu com eles dos seguintes pressupostos: 1. A metafísica é ciência daquilo que fica fora da possibilidade de toda experiência. — 2. Uma tal ciência não pode jamais ser encontrada segundo princípios fundamentais, que são eles próprios hauridos da experiência. — 3. Na nossa razão são encontráveis efetivamente alguns princípios fundamentais deste tipo: são concebidos sob o nome de conhecimentos por razão pura. — Até aí Kant vai junto com seus predecessores, aqui porém ele se separa deles. Eles dizem: “Estes princípios fundamentais ou conhecimentos por razão pura são expressões da possibilidade absoluta das coisas, *aeternae veritates*, fontes da ontologia: pairam sobre a ordem do mundo, assim como o *fatum* pairava sobre os deuses dos antigos. Kant diz: são meras formas do nosso intelecto, leis, não da existência das coisas, mas sim de nossas representações delas, valem pois, meramente, para nossa apreensão das coisas e não podem, portanto, ultrapassar a possibilidade da experiência (que era o que se visava, por força do artigo I). Pois, exatamente a aprioridade dessas formas do conhecimento, já que só pode repousar sobre a origem subjetiva das mesmas, corta para nós o conhecimento da essência em si das coisas para sempre e limita-nos a um mundo de meros fenômenos, de modo que não podemos conhecer sequer a posteriori, quanto mais a priori, as coisas tais como poderiam ser em si mesmas. Portanto Metafísica é impossível e entra, em seu lugar, a crítica da razão pura. Diante do velho dogmatismo, Kant é, aqui, plenamente vitorioso; por isso, todas as tentativas dogmáticas, aparecidas desde então, tive-

ram que trilhar caminhos bem diferentes dos anteriores: passarei agora à justificação do meu, de acordo com o propósito explícito da presente crítica. Com efeito, ao examinar com mais precisão a argumentação acima, será forçoso admitir que a sua primeiríssima hipótese fundamental é uma *petitio principii*: ela está na proposição, estabelecida com particular clareza nos *Prolegômenos* § 1: "A fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais não podem nunca ser tomados da experiência, nem interna, nem externa". Para a fundamentação desta afirmação cardeal, no entanto, nada mais é alegado, a não ser o argumento etimológico, tirado da palavra metafísica. Em verdade, porém, é assim que as coisas se passam: o mundo e nossa própria existência apresentam-se para nós, necessariamente, como um enigma. Ora, é admitido, sem mais, que a solução deste enigma não poderia surgir a partir do entendimento profundo do próprio mundo, mas teria que ser baseado em algo inteiramente diferente do mundo (pois é isto que quer dizer "além da possibilidade toda experiência") e que, daquela solução, teria que ser excluído tudo aquilo do qual, de algum modo, pudéssemos ter conhecimento *imediatamente* (pois é isto que quer dizer experiência possível, tanto externa como interna). Pelo contrário, ela tem que ser buscada naquilo que podemos atingir mediatamente, ou seja, mediante deduções a partir de princípios gerais a priori. Depois que se excluiu, desta maneira, a fonte principal de todo conhecimento e se obstruiu o caminho direto para a verdade, não se pode admirar que as tentativas dogmáticas tivessem falhado e que Kant fosse capaz de provar a necessidade desse fracasso: pois tinha-se previamente admitido como idênticos metafísica e conhecimento a priori. Para isto, porém, teria sido preciso demonstrar antes que a matéria para a solução do enigma do mundo não poderia, absolutamente, estar contida nele mesmo, mas que só podia ser buscada fora do mundo, em algo a que se pudesse chegar somente pelo fio condutor daquelas formas, de que temos consciência a priori. Enquanto, porém, isto não for demonstrado, não temos nenhuma razão para estancar, quando se trata da mais importante e mais difícil de todas as tarefas, a mais rica de conteúdo de todas as fontes do conhecimento, para operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna, é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas; se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores. Portanto, "est quadam prodire tenus"⁵ e meu caminho fica no meio,

⁵ "est quadam prodire tenus (si non datur ultra" — é certo ir até o limite se adiante não há nenhum caminho). Horácio, *Epístolas* I, l. 32. (N. da T.)

entre a doutrina da omnisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana. Porém, as verdades importantes descobertas por Kant, pelas quais foram derrubados os sistemas metafísicos precedentes, forneceram, ao meu, dados e material. Confirma-se com o que eu disse sobre o meu método, no capítulo 17 do volume II.⁶ É o que havia a dizer sobre o pensamento fundamental de Kant: agora queremos considerar a execução e o pormenor.

O estilo de Kant traz sempre a marca de um espírito superior, de uma genuína e sólida originalidade e de uma força de pensamento inteiramente fora do comum; pode-se talvez designar o caráter desse estilo, bem a propósito, como de uma *brilhante secura*, que lhe permite lançar mão dos conceitos com firmeza e escolhê-los com grande segurança, para depois poder jogá-los da lá para cá, com a maior liberdade, para assombro do leitor. A mesma secura brilhante reencontro no estilo de Aristóteles, embora este seja muito mais simples. — Apesar disso, a exposição de Kant é freqüentemente pouco clara, indeterminada, insuficiente e, às vezes, obscura. Sem dúvida esta obscuridade deve ser em parte desculpada, por causa da dificuldade do objeto e da profundidade dos pensamentos. Porém, quem é claro para si mesmo até o fundo, e sabe com exatidão o que pensa e quer, nunca escreverá de modo pouco claro e nunca estabelecerá conceitos oscilantes e indeterminados, nem buscará, para designação dos mesmos, nas línguas estrangeiras, expressões altamente difíceis e complicadas, para usá-las depois disso continuamente, assim como Kant tirou da filosofia antiga, e até mesmo da escolástica, palavras e fórmulas que ele ligou umas às outras para seus fins, como, por exemplo, “unidade sintética transcendental da apercepção” e, sobretudo, “unidade da síntese”, usadas todas as vezes onde tão-somente “unificação” teria bastado. Além disso, também, não ficaria explicando sempre de novo o já uma vez explicado, como faz Kant, por exemplo, com o entendimento, as categorias, a experiência e outros conceitos principais. Em suma, não se iria repetir incessantemente e, apesar disso, em cada nova exposição do pensamento, já centenas de vezes apresentado, deixar-lhe de novo exatamente as mesmas passagens obscuras, porém diria sua opinião, de uma vez, com clareza, com fundamento e exaustivamente e se contentaria com isso. “Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam”,⁷ diz Descartes, em sua quinta carta. Mas a maior desvantagem da exposição de Kant, com suas passagens obscuras, é que agiu como “exemplar vitiis imitabile” (um exemplar imitável nos defeitos) e mesmo, foi mal interpretada, como autorização perniciosa. O público foi obrigado a reconhecer que o obscuro nem sempre é sem-sentido: logo abrigou-se o sem-sentido por detrás da apresentação obscura. *Fichte* foi o primeiro que se apossou desse novo privilégio e utilizou-o veementemente; *Schelling*, quanto a isso, fez, no mínimo, tanto quanto ele; e um exército de escrevinhadores famintos, sem espírito, nem honestidade, sobrepujou logo

⁶ Volume segundo do “Mundo como Vontade e Representação”, composto de “Suplementos” ao volume primeiro. (N. da T.)

⁷ “Quanto melhor concebemos alguma coisa, mais somos determinados a exprimi-la de um único modo”. Descartes, *Epístolas* I. (N. do T.)

a ambos. Entretanto o máximo atrevimento em servir à mesa não-senso nu e cru, em empastelar redes de palavras vazias de sentido, delirantes, como até então apenas se ouvira nos hospícios, entrou em cena, por fim, com Hegel, e tornou-se o instrumento da mais desajeitada mistificação geral que jamais houve, com um sucesso que parecerá fabuloso para a posteridade e que permanecerá como um monumento da "niaiserie" alemã. Em vão Jean Paul escreveu seus belos parágrafos "Alta dignificação da loucura filosófica na cátedra e da loucura poética no teatro" (Escola estética superior); pois Goethe já havia dito em vão:

So schwätzt und lehrt man ungestört;
Wer will sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.
(Fausto I, Verso 2563-66)⁸

Voltemos pois a *Kant*. Não se pode deixar de constatar que a grandiosa simplicidade antiga, a singeleza (*Naïvetät*), *ingenuité*, *candeur*, faltam-lhe totalmente. Sua filosofia não tem nenhuma analogia com a arquitetura grega, que revela ao olhar, de uma vez, proporções grandes, simples e evidentes; antes, lembra, muito fortemente, a arquitetura gótica. Pois uma peculiaridade bem individual do espírito de Kant é o gosto singular pela *simetria*, que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e para repetir a ordenação, em subordinações e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas. Ele chega a levar isto, às vezes, até o lúdico, quando, por amor dessa inclinação, vai tão longe a ponto de fazer violência manifesta à verdade e lidar com ela como lidavam com a natureza os jardineiros góticos, cuja obra são aléias simétricas, quadrados e triângulos, árvores piramidais e esféricas e sebes retorcidas em curvas regulares. Quero provar isto com fatos.

Depois que ele tratou isoladamente do espaço e do tempo e depois de ter despachado todo esse mundo da intuição que preenche o espaço e o tempo, no qual nós vivemos e somos, rotulando-o com as palavras que nada dizem: "o conteúdo empírico da intuição nos é *dado*", alcançou logo com um salto o *fundamento lógico de sua filosofia inteira, a tábua dos juízos*. Desta, deduziu uma dúzia bem exata de categorias, simetricamente balizadas sob quatro títulos, as quais, mais tarde, tornam-se o temível leito de Procrusto no qual ele força a entrar violentamente todas as coisas do mundo e tudo o que acontece no homem, não temendo nenhuma ação violenta e não desdenhando nenhum sofisma, apenas para poder repetir, por toda parte, a simetria daquela tábua. O que primeiro é deduzido simetricamente dela é a tábua fisiológica pura dos princípios universais da ciência da natureza: a saber, axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e postulados do pensamento empírico em geral. Destes princípios fundamentais, os dois primeiros são simples, os dois últimos

* Assim se tagarela e ensina imperturbável; quem quer ocupar-se com os tolos? O homem costuma acreditar, tão logo ouve palavras, que nelas há também algo para pensar. (N. da T.)

porém rebentam, simetricamente, cada um, em três brotos. As meras categorias eram aquilo que ele chama de *conceitos*; estes princípios fundamentais da ciência da natureza são, por sua vez, *juízos*. Em consequência de seu fio condutor supremo para toda sabedoria, a saber, a simetria, é agora a vez das conclusões de se mostrarem fecundas e, com efeito, elas o fazem, mais uma vez, simétrica e cadenciadamente. Pois, assim como através da aplicação das categorias à sensibilidade para o *entendimento* crescera a experiência junto com seus princípios fundamentais, assim também, através da aplicação das *conclusões* às categorias, operação que a *razão* executa segundo seu pretenso princípio de procurar o incondicionado, nascem as *idéias* da razão. Isso passa-se assim: as três categorias da relação dão apenas três espécies possíveis de premissas para os silogismos, os quais últimos, conseqüentemente, subdividem-se também em três espécies, cada uma das quais deve ser encarada como um ovo, em que a razão choca uma idéia: ou seja, no silogismo categórico, a idéia de *alma*, no hipotético, a idéia de *mundo* e, no disjuntivo, a idéia de *Deus*. Na do meio, na idéia de mundo, repete-se ainda uma vez a simetria da tábua das categorias, pois os seus quatro títulos produzem quatro teses, cada uma das quais tem, como correlato simétrico, a sua antítese.

Aliás, tributamos nossa admiração a essa combinação, efetivamente de suprema perspicácia, que trouxe à luz este elegante edifício: mas agora vamos investigá-lo a fundo e nas suas partes. No entanto é preciso precedê-lo das seguintes considerações.

É assombroso como Kant, sem pensar mais nisso, prossegue seu caminho, indo atrás de sua simetria, ordenando tudo segundo ela, sem jamais tomar em consideração, por si mesmo, um dos objetos que ele assim trata. Quero explicar-me mais detidamente. Depois que ele toma em consideração o conhecimento intuitivo apenas na matemática, negligencia completamente o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca diante de nós, e atém-se apenas ao pensamento abstrato que, entretanto, recebe todo o sentido e valor somente do mundo intuitivo, que é infinitamente mais significativo, mais universal e mais rico de conteúdo, do que a parte abstrata de nosso conhecimento. Aliás, ele nunca chegou a distinguir claramente, e isto é um ponto capital, em parte nenhuma, o conhecimento intuitivo e o abstrato e, por isso mesmo, como veremos depois, enreda-se em contradições insolúveis consigo mesmo. Depois que despachou todo o mundo dos sentidos com o "ele é dado", que nada diz, faz agora, como foi dito, da tábua lógica dos juízos, a pedra fundamental de seu edifício. Mas aqui também não repara, nem por um instante, no que está propriamente diante dele. Estas formas dos juízos são decerto *palavras e ligações de palavras*. Deveria ter sido perguntado, em primeiro lugar o que estas imediatamente designam: ter-se-ia descoberto que são *conceitos*. A próxima pergunta teria sido, então, pela essência dos *conceitos*. De sua resposta, resultaria qual a relação que têm estes com as representações intuitivas, nas quais o mundo está aí: aí seriam apartadas, uma da outra, intuição e reflexão. Teria que ter sido investigado, não

só como vem à consciência a intuição a priori pura e apenas formal, mas também como o seu conteúdo, a intuição empírica, vem à consciência. E assim, ter-se-ia então mostrado que parte tem nisto o *entendimento* e portanto também, em geral, o que é o *entendimento* e, em contrapartida, o que é propriamente a *razão*, cuja crítica é escrita aqui. É muito impressionante que ele não determine essa última, nem sequer uma única vez, ordenada e suficientemente; dá, porém, sobre ela, explicações incompletas e incorretas ocasionalmente e como o exige cada contexto, totalmente em contradição com a regra de Descartes acima citada.⁹ Por exemplo, na página 11; V página 24 da *Crítica da Razão Pura*, ela é a faculdade dos princípios a priori; na página 299; V página 356, está dito mais uma vez que a razão é a faculdade dos *princípios* e ela ali é exposta ao entendimento, como faculdade das *regras*! Deveria então pensar-se que tem que existir uma diferença do tamanho do céu, entre princípios e regras, pois ela justifica admitir, para cada uma delas, uma faculdade específica. Só que esta grande diferença deve apenas consistir em que seja uma *regra* o que é conhecido pela intuição pura ou através das formas do entendimento a priori e um *princípio* somente o que surge dos simples conceitos a priori. Voltaremos depois a esta distinção arbitrária e ilegítima, quando tratarmos da dialética. Na página 330, V 386 é a razão a faculdade de inferir: freqüentemente ele define o mero julgar como operação do entendimento. Com isto, porém, ele está dizendo propriamente: julgar é a operação do entendimento, enquanto o fundamento (*Grund*) do juízo for empírico, transcendental ou metalógico (Dissertação "Sobre o Princípio da Razão" § 31, 32, 33); se esse fundamento é, porém, lógico, como aquele em que consiste a inferência, então atua aqui uma faculdade bem diversa, muito mais aprimorada, a razão. Mais ainda, na página 303; V, 360, explica-se que as conseqüências imediatas de uma proposição seriam ainda assunto do entendimento e que só aquelas onde é usado um conceito mediador teriam sido executadas pela razão e, como exemplo, cita-se que, da premissa: "Todos os homens são mortais", seria tirada ainda pelo simples entendimento a conclusão: "Alguns homens são mortais"; ao contrário esta: "Todos os sábios são mortais", exigiria uma faculdade bem diversa e muito mais aprimorada, a razão. Como foi possível que um grande pensador tenha podido sair-se com algo assim! Na página 553; V, 581, a razão, numa pincelada, é uma condição permanente de todas as ações arbitrárias. Na página 614; V, 642, ela consiste em que podemos prestar contas de nossas afirmações; nas páginas 643, 644; V 671, 672, consiste em que unifica os conceitos do entendimento em idéias, como o entendimento unifica a diversidade dos objetos em conceitos. Na página 646; V 674, não é nada mais do que a faculdade de deduzir o particular do universal.

O *entendimento*, igualmente, é sempre redefinido de um modo novo em sete passagens da *Crítica da Razão Pura*, na página 51; V, 75, ele é a faculdade de

⁹ Note-se que aqui eu cito a *Crítica da Razão Pura* por toda parte de acordo com a paginação da *primeira edição*, pois na edição da obra completa de Rosenkranz esta paginação é comumente acrescentada; além disso acrescento a numeração da quinta edição com um V anteposto; todas as demais, da segunda em diante, estão de acordo com esta, por conseguinte, igualmente também, na paginação. (N. do A.)

produzir por si mesmo representações. Na página 69, V 94, é a faculdade de julgar, quer dizer de pensar, quer dizer de conhecer por conceitos. Na página 137 da quinta edição, genericamente a faculdade dos conhecimentos. Na página 132; V 171 é a faculdade das regras. Na página 158; V 197, porém, é dito: "Ele não é só a faculdade das regras, mas a fonte dos princípios segundo a qual tudo se mantém sob as regras"; e, não obstante, estava acima contraposto à razão, porque apenas esta seria a faculdade dos princípios. Na página 160; V 199, o entendimento é a faculdade dos conceitos; na página 302; V 359 é porém, a faculdade da unidade dos fenômenos, mediante regras.

Não precisarei defender aqui minhas definições sobre aquelas duas faculdades de conhecimento, firmemente estabelecidas, rigorosas, determinadas, simples e em acordo constante com o uso da linguagem de todos os povos e tempos, contra um tal modo de falar, verdadeiramente confuso e infundado, embora proceda de Kant. Apenas citei-o como comprovação de minha censura de que Kant persegue seu sistema simétrico e lógico, sem considerar suficientemente o objeto que ele assim trata.

Ora, se Kant tivesse, como eu disse acima, investigado seriamente até que ponto se dão a conhecer essas duas faculdades de conhecimento diferentes, das quais uma é a distintiva da humanidade, e investigado o que, de acordo com o uso da linguagem de todos os povos e de todos os filósofos, chama-se razão e entendimento, ele não teria fendido a razão em uma teórica e uma prática e feito, desta última, a fonte das ações virtuosas, sem ter maior autoridade do que a fórmula dos escolásticos, *intellectus theoreticus e practicus*, usada num sentido inteiramente outro. Do mesmo modo, antes que Kant tivesse separado tão cuidadosamente os conceitos do entendimento (pelos quais entende em parte suas categorias, em parte todos os conceitos comuns) e os conceitos da razão (suas assim chamadas idéias) e tivesse feito de ambos o material de sua filosofia, cuja maior parte só trata da validade, aplicação, origem de todos esses conceitos — antes disso, digo eu, deveria ter verdadeiramente investigado o que é, então, um *conceito*. Só que também esta investigação tão necessária, infelizmente, foi totalmente omitida, o que muito contribuiu para a mistura malsã de conhecimento intuitivo e abstrato, que logo mostrarei. Essa mesma carência de atenção suficiente, com a qual ele passa por cima das perguntas: o que é intuição? o que é reflexão? que é conceito? que é razão? que é entendimento? — faz com que ele passe por alto, também, as seguintes investigações, incontornavelmente necessárias: que é aquilo que chamo de *objeto* (*Gegenstand*), que eu distingo da representação? o que é existência? o que é objeto (*Objekt*)? o que é sujeito? o que é verdade, aparência, erro? Porém, ele persegue, sem prestar atenção, nem olhar ao redor, seu esquema lógico e sua simetria. A tábua dos juízos deve e tem de ser a chave de toda sabedoria.

Estabeleci acima, como o principal mérito de Kant, o fato de ter distinguido o fenômeno da coisa-em-si, de ter explicado todo mundo visível como fenômeno e de ter, por isso, negado as leis dele toda validade para além de fenômeno.

É certamente impressionante que não tenha deduzido aquela existência meramente relativa do fenômeno a partir da verdade simples, tão fácil de alcançar e inegável: “não há objeto sem sujeito”, para, já na raiz, apresentar o objeto porque este existe sempre só em relação a um sujeito, como dependente deste, condicionado por este e, portanto, como mero fenômeno, que não existe em si, nem incondicionadamente. Já Berkeley, em relação a cujo mérito Kant não é justo, havia feito daquela importante proposição a pedra fundamental de sua filosofia, e com isso, criou, para si mesmo, uma memória imortal, embora ele próprio não tivesse extraído as conseqüências pertinentes daquela proposição, e, em seguida, em parte não tivesse sido compreendido, em parte não tivesse sido levado em consideração suficientemente. Eu tinha explicado, na minha primeira edição, como Kant contorna este princípio de Berkeley, por visível medo do idealismo resolutivo, enquanto eu, por outro lado, encontrava esse idealismo claramente enunciado em muitas passagens da *Crítica da Razão Pura* e portanto tinha acusado Kant de contradição consigo mesmo. Esta censura tinha fundamento, na medida em que se conheça, como era meu caso naquela ocasião, a *Crítica da Razão Pura* apenas na segunda edição ou nas cinco edições seguintes, impressas de acordo com ela. Como, porém, mais tarde, li a obra capital de Kant na primeira edição, que já se tornara raridade, vi, para grande alegria minha, desaparecerem todas aquelas contradições e descobri que Kant, embora não tivesse usado a fórmula “não há objeto sem sujeito”, explica, com a mesma decisão que Berkeley e eu, o mundo exterior, que se apresenta no espaço e no tempo, como mera representação do sujeito que o conhece; por isso, ali, ele diz sem reserva, por exemplo, na página 383: “Se eu retiro o sujeito pensante, tem que cair fora todo o mundo corpóreo, como aquele que não é nada, senão a aparência na sensibilidade do nosso sujeito e uma espécie de representações do mesmo”. Porém, toda a passagem da página 348-392, onde Kant expõe seu idealismo resolutivo com extrema clareza, foi por ele suprimida na segunda edição e, ao invés disso, introduzida uma grande quantidade de declarações conflitantes. Com isso, o texto da *Crítica da Razão Pura*, tal como circulou do ano de 1787 até o ano de 1838, tornou-se um texto desfigurado e perverso e a “Crítica” tem sido um livro que se contradiz a si mesmo e cujo o sentido, por isso mesmo, não podia ser totalmente claro e compreensível a ninguém. Os detalhes sobre isso, bem como minhas conjecturas sobre as razões e fraquezas que teriam podido mover Kant no desfiguramento de sua obra imortal, eu as expus numa carta ao professor Rosenkranz, cuja passagem principal foi por ele citada no seu prefácio ao 2.º volume da edição, publicada a seus cuidados, das obras completas de Kant, para a qual eu aqui, portanto, remeto o leitor. Em conseqüência de minha advertência, a saber no ano de 1838, o professor Rosenkranz viu-se levado a restabelecer a *Crítica da Razão Pura* na sua forma original, pois ele a reimprimiu, de acordo com a primeira edição de 1781, adquirindo, com isso, inestimável mérito na filosofia e, talvez, até tendo salvo a maior obra da literatura alemã da destruição; e isto nunca se deve esquecer a seu respeito. Mas que ninguém imagine conhecer a *Crítica da Razão Pura* e ter um conceito claro da doutrina de Kant, se a leu

apenas na segunda ou em uma das edições seguintes. Isto é absolutamente impossível, porque leu apenas um texto mutilado, pervertido, e, em certa medida, inautêntico. É meu dever, aqui, expressar isto resolutamente e como advertência para todos.

Com a visão fundamental resolutamente idealista, enunciada com tanta clareza na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, fica, porém, em inegável contradição, o modo como Kant introduz a *coisa-em-si* e, sem dúvida, é esta a razão principal pela qual ele, na segunda edição, suprimiu a citada passagem fundamental idealista e definiu-se, diretamente, contra o idealismo berkeleyano, embora com isto tenha trazido só inconseqüências para sua obra, sem poder remediar o principal defeito dela. Este é, notoriamente, a introdução da *coisa-em-si* da maneira por ele escolhida, cuja inadmissibilidade foi demonstrada detalhadamente, por Gottlob Ernst Schulze, no *Enesidemo* e logo foi reconhecida como o ponto fraco de seu sistema. Basta muito pouco para esclarecer a questão. Kant funda a pressuposição da coisa-em-si, se bem que encoberta por circunlóquios variados, sobre a inferência a partir da lei da causalidade, quer dizer, que a intuição empírica, mais corretamente a sensação nos nossos órgãos dos sentidos, de que ela parte, tem de ter uma causa exterior. Ora, a lei da causalidade, de acordo com sua própria e correta descoberta, é porém conhecida por nós a priori, conseqüentemente uma função de nosso intelecto, portanto de origem subjetiva. Além disso, a própria sensação dos sentidos, sobre a qual aplicamos a lei da causalidade, é inegavelmente *subjetiva*. E enfim, até mesmo o espaço, para o qual transpomos, por meio dessa aplicação, a causa da sensação como objeto, é uma forma dada a priori, conseqüentemente *subjetiva* do nosso intelecto. Por conseguinte, toda intuição empírica permanece como um mero processo dentro de nós, inteiramente assentado em solo *subjetivo* e nada de inteiramente diferente dela, independente dela, pode ser introduzido como uma *coisa-em-si* ou demonstrado como pressuposto necessário. Efetivamente a intuição empírica é e permanece nossa mera representação: é o mundo como representação. Deste, só podemos alcançar a essência em si por um caminho bem outro, por mim trilhado, mediante consulta da consciência de si que anuncia a vontade como o em-si de nosso próprio fenômeno: mas então a coisa-em-si será algo diferente *toto genere* da representação e de seus elementos como já mostrei.

Como já foi dito, este, já antes demonstrado, grande delito do sistema kantiano neste ponto é uma confirmação do belo provérbio indiano: "Não há lótus sem caule". A derivação defeituosa da coisa-em-si é aqui o caule: no entanto, só o modo de derivação, não o reconhecimento de uma coisa-em-si para um dado fenômeno. Foi dessa última maneira que *Fichte* o entendeu mal; o que não podia deixar de fazer porque, para ele, não se tratava da verdade, mas de alarde para promoção de seus interesses pessoais. Portanto, ele foi suficientemente atrevido e impensado para negar totalmente a coisa-em-si e estabelecer um sistema, no qual não apenas, como em Kant, o que é meramente formal na representação, mas também o que é material, a totalidade de seu conteúdo, foi deduzida pretensamente do sujeito. Nisto contou muito acertadamente com a falta de juízo e

“niaiserie” do público que tomou maus sofismas, mera trapaçaria e insensato lero-lero por demonstrações. De modo que ele conseguiu desviar, de Kant para si mesmo, a atenção desse público e dar à filosofia alemã a direção, na qual ela foi levada mais longe por Schelling e atingiu finalmente seu alvo na insensata pseudo-sabedoria de Hegel.

Volto agora ao grande erro de Kant, já tocado acima, que é o de não ter separado, pertinentemente, o conhecimento intuitivo do abstrato, donde nasceu uma confusão irremediável, que temos que considerar agora mais de perto. Se ele tivesse separado, rigorosamente, as representações intuitivas dos conceitos pensados meramente in abstracto, teria mantido a ambos separados e teria sabido, cada vez, de qual dos dois trataria. Este não foi, infelizmente, o caso, embora a censura a isso não se tenha ainda tornado pública e portanto, seja talvez inesperada. Seu “objeto da experiência”, do qual ele fala incessantemente, o objeto propriamente dito das categorias, não é o conceito abstrato, porém é diferente de ambos e, no entanto, é ambos ao mesmo tempo e um completo despropósito. Assim pois, por mais inacreditável que isto pareça, faltou-lhe a lucidez ou a boa vontade de pôr-se em pratos limpos consigo mesmo e de explicar, claramente, para si e para os outros, se seu “objeto da experiência”, isto é, o conhecimento que se dá através da aplicação das categorias, é a representação intuitiva no tempo e no espaço (minha primeira classe de representações) ou, meramente, o conceito abstrato. Por estranho que seja, paira diante dele constantemente um híbrido de ambos e vem daí a infeliz confusão, que preciso agora trazer à luz. Para tal fim, tenho agora que atravessar toda doutrina dos elementos.

A *Estética transcendental* é uma obra tão extraordinariamente meritória que poderia ter bastado, sozinha, para eternizar o nome de Kant. Suas provas têm uma força de convicção tão plena, que eu conto suas proposições entre as verdades inamovíveis, como também, sem dúvida, estão entre as mais ricas de conseqüências e portanto, são de se considerar como o que há de mais raro no mundo, quer dizer, uma efetiva e grande descoberta na metafísica. O fato, tão rigorosamente provado por ele, de que uma parte do nosso conhecimento nos é consciente a priori, não admite nenhuma outra explicação, a não ser a de que elas constituem as formas de nosso intelecto: aliás, isto é menos uma explicação do que a expressão clara do próprio fato. Pois, a priori não significa outra coisa, senão “não adquirido pela via da experiência”, portanto, não advindo, para nós, de fora. Mas então, aquilo que está presente no intelecto, sem ter vindo de fora, é justamente o que pertence a ele próprio, originalmente, seu próprio ser. Ora, isso, que está presente nele mesmo, consiste no modo e maneira universais de como todos os seus objetos têm necessariamente, que apresentar-se para ele: ora, com isto está dito que essas são as formas de seu conhecer, isto é, o modo e maneira estabelecidos, de uma vez por todas, de como ele realiza estas suas funções. Portanto “conhecimento a priori” e “formas próprias do intelecto” são, no fundo, apenas duas expressões para uma mesma coisa, em certa medida, sinônimas.

Das doutrinas da Estética transcendental, eu não saberia pois, tirar nada, apenas acrescentar algo. Em particular, que Kant não foi até o fim com seus pensamentos, por não ter rejeitado todo o método de demonstração euclidiano, depois de ter dito, na página 87; V 120, que todo conhecimento geométrico tem evidência imediata a partir da intuição. É altamente notável que, até mesmo um de seus opositores e, aliás, o mais agudo deles, Gottlob Ernst Schulze (*Crítica da Filosofia Teórica* 2.241) conclua que, da doutrina de Kant resultaria um tratamento totalmente outro da geometria, diverso do usual, com o que ele acredita encaminhar uma prova apagógica contra Kant; mas, de fato, começa, sem sabê-lo, a guerra contra o método euclidiano. Remeto ao § 15 do primeiro livro da presente obra.¹⁰

Depois da detalhada discussão das *formas* universais de toda intuição, dada na Estética transcendental, é de se esperar receber algum esclarecimento sobre o *conteúdo* delas, sobre o modo como a intuição *empírica* chega à nossa consciência e como surge em nós o conhecimento de todo esse mundo, para nós tão real e tão importante. Só que, quanto a isso, a doutrina de Kant inteira não contém propriamente nada além da, tantas vezes repetida, expressão que nada diz: "O que é empírico na intuição é *dado* de fora". — Por causa dela, também aqui, Kant chega, por um salto, das *formas puras da intuição* ao *pensar*, à *Lógica transcendental*. Logo no início dela (*Crítica da Razão Pura*, pág. 50; V, pág. 74, onde Kant não pode deixar de tocar no conteúdo material da intuição empírica, dá o primeiro passo em falso, comete o proton pseudos (isto é, o erro fundamental, ver Aristóteles, *Analítica posteriora*, Capítulo 18, páginas 66 a 16). "Nosso conhecimento", diz ele, "possui duas fontes, a saber, a receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos: a primeira é a capacidade de receber representações, a segunda de conhecer um objeto por meio dessas representações: pela primeira nos é dado um *objeto*, pela segunda ele é pensado." — Isto é falso; porque, então, a impressão para a qual somente temos mera receptividade, que portanto vem de fora e a única que é propriamente "*dada*", já seria uma *representação* e, até mesmo, já seria um *objeto*. Não é, porém, nada mais que uma mera *sensação* no órgão sensorial e, só pela aplicação do *entendimento* (isto é, da lei da causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo, nosso *intellecto* converte essa mera *sensação* em uma *representação* que, doravante está aí como *objeto*, no espaço e no tempo, e, deste último (o objeto) não pode ser distinguida de nenhum outro modo, a não ser no caso em que se pergunte pela coisa-em-si; fora disso porém, identifica-se com ele. Expus detalhadamente este processo, na dissertação "Sobre o Princípio da Razão", § 21. Com isto está cumprida a tarefa do entendimento e do conhecimento intuitivo e, para isso, não foi preciso nenhum conceito e nenhum pensamento: por isso, o animal também tem essas representações. Se se acrescentam os conceitos, se se acrescenta o pensar ao qual, de certo, pode ser atribuída a espontaneidade, é então abandonado o *conhecimento intuitivo* e uma classe totalmente outra de representações, a saber,

¹⁰ "O Mundo como Vontade e Representação," (N. da T.)

conceitos abstratos, não-intuitivos, entra na consciência: esta é a atividade da *razão*, a qual tem, no entanto, todo conteúdo de seu pensar, somente a partir dessa intuição precedente e da comparação dela com outras intuições e conceitos. Mas, assim, Kant leva o pensar já para a intuição e assenta a pedra fundamental daquela mistura malsã do conhecimento intuitivo e do abstrato, que me ocupo agora em denunciar. Ele faz com que a intuição, tomada por si mesma, seja sem entendimento, puramente sensorial, portanto, totalmente passiva e que um *objeto* seja aprendido somente através de pensar (categoria do entendimento): assim, leva ele o *pensar para dentro da intuição*. Mas, então, o objeto (*Gegenstand*) do *pensar* é de novo um objeto (*Objekt*) individual, real; com isso, o pensar perde seu caráter essencial de universalidade e de abstração e, ao invés de conceitos universais, recebe coisas individuais como objeto e, com isso, ele leva de novo o *intuir para dentro do pensar*. Origina-se daí a dita mistura malsã e as conseqüências desse primeiro passo em falso estendem-se por sobre toda sua teoria de conhecimento. Através da totalidade dela, a total mistura da representação intuitiva com a abstrata reduz-se a um híbrido de ambas que ele apresenta como o objeto do conhecimento, por meio do entendimento e de suas categorias e chama este conhecimento de experiência. É difícil acreditar que o próprio Kant tenha pensado algo totalmente determinado e propriamente claro, ao falar desse objeto do entendimento: é isto que provarei agora, por meio da contradição monstruosa que perpassa a lógica transcendental inteira e é a verdadeira fonte da obscuridade que a envolve.

A saber, na *Crítica da Razão Pura*, páginas 67-69; V, 92-94; páginas 89, 90; V, 122, 123; mais adiante, V, 135, 139, 153, ele repete e frisa: o entendimento não é uma faculdade de intuição, seu conhecimento não é intuitivo, mas discursivo; o entendimento é a faculdade de julgar (página 69; V, 94) e um juízo é conhecimento mediato, representação de uma representação (pág. 68; V, 93); o entendimento é faculdade de pensar e pensamento é o conhecimento por conceitos (pág. 69; V, 94); as categorias do entendimento não são de modo algum as condições sob as quais objetos são dados na intuição (pág. 89; V, 122) e a intuição não precisa das funções do pensamento, de nenhum modo (pág. 91; V, 123); nosso entendimento só pode pensar, não intuir (V, pág. 135, 139). Mais adiante, nos *Prolegômenos*, § 20: intuição, percepção, perceptio pertencem meramente aos sentidos; o julgar vem apenas do entendimento; e no § 22: a função própria dos sentidos é intuir, a do entendimento pensar, isto é, julgar. Finalmente, ainda na *Crítica da Razão Prática*, quarta edição, pág. 247, edição de Rosenkranz, pág. 281: o entendimento é discursivo, suas representações são pensamentos, não intuições. — Tudo isto são as próprias palavras de Kant.

Disto se segue que esse mundo intuitivo existiria para nós, mesmo se não tivéssemos nenhum entendimento, que ele entra na nossa cabeça de uma forma inteiramente inexplicável, o que ele indica, com freqüência, justamente por sua estranha expressão que diz que a intuição seria *dada*, sem explicar esta expressão indeterminada e figurada.

Ora, tudo o que foi citado, é contradito porém, da forma mais gritante, por

todo o resto de sua doutrina do entendimento, das categorias deste e da possibilidade da experiência tal como ele a apresenta na lógica transcendental. A saber, na pág. 79; V, 105 da *Crítica da Razão Pura*: o entendimento, por suas categorias, traz unidade ao diverso da *intuição* e os conceitos puros do entendimento dirigem-se, a priori, a objetos da *intuição*. Na pág. 94; V, 126, são “as categorias, condição da experiência, seja da *intuição* ou do pensar que nela se encontra”. Na pág. 127 V, o entendimento é autor da experiência. Na pág. 128 V, as categorias determinam a *intuição* dos objetos. Na pág. 130 V, tudo aquilo que nós representamos, como unido no objeto (que é no entanto plenamente intuitivo e não um *abstractum*), só foi unido por meio de uma ação do intelecto. Na pág. 135 V, o entendimento é de novo explicado, como a faculdade a priori de ligar e de colocar o diverso das representações dadas, sob a unidade da apercepção: mas, de acordo com todo o uso da linguagem, a apercepção não é o pensamento de um conceito, mas é *intuição*. Na pág. 136 V, encontramos até um princípio supremo da possibilidade de toda *intuição* em relação ao entendimento. Na pág. 143 V, figura, até mesmo como título, que toda *intuição* sensível é condicionada pelas categorias. Ali mesmo, a *função lógica do juízo* coloca até o diverso de *intuições* dadas, sob uma apercepção em geral e o diverso de uma *intuição* dada fica, necessariamente, sob as categorias. Na pág. 144, V, introduz-se unidade na *intuição*, mediante as categorias, através do entendimento. Na pág. 145, V, o pensar do entendimento é estranhamente explicado pelo fato de que sintetiza o diverso da *intuição*, liga-o e ordena-o. Na pág. 161, V, a experiência só é possível através das categorias e consiste no encadeamento das *percepções* que são, no entanto, justamente, *intuições*. Na pág. 159, V, as categorias são conhecimentos a priori de objetos da *intuição* em geral. Além disso, aqui e nas páginas 163 e 165, V, é exposta uma doutrina capital de Kant, que é esta: somente o *entendimento torna possível a natureza*, prescrevendo-lhe leis a priori e fazendo com que ela se regule de acordo com a sua legalidade. Ora, a natureza é porém, sem dúvida, algo de intuitivo e não um *abstractum*; o entendimento teria de ser, portanto, uma faculdade de *intuição*. Na pág. 168, V, é dito que os conceitos do entendimento são os princípios da possibilidade da experiência e que esta é a determinação dos fenômenos no espaço e no tempo em geral; fenômenos estes que, no entanto, estão, sem dúvida, aí na *intuição*. Finalmente, nas páginas 189-211; V, 232-265, figura a longa prova (cuja inexistência é mostrada, detalhadamente, na minha dissertação “Sobre o Princípio da Razão”, § 23) de que a sucessão objetiva e também a simultaneidade dos objetos da experiência não são percebidas sensorialmente, mas, somente são introduzidas, pelo entendimento, na natureza, a qual só se torna possível por este meio. Certamente porém, a natureza, a sequência dos acontecimentos e a simultaneidade dos estados é algo puramente intuitivo e não meramente pensado em abstrato.

Desafio a todo aquele que partilha comigo da veneração para com Kant, a conciliar essas contradições e a mostrar que Kant, na sua doutrina do objeto da experiência e da maneira como este é determinado pela atividade do entendimento e de suas doze funções, tenha pensado em algo inteiramente claro e determina-

do. Estou convencido de que a contradição demonstrada, que se estende através de toda lógica transcendental, é a verdadeira razão da grande obscuridade da exposição. Kant estava, por certo, obscuramente consciente da contradição, lutou internamente com ela e não quis, nem pôde, no entanto, trazê-la para a consciência clara, velou-a, por isso, para si e para os outros e contornou-a por toda sorte de caminhos sinuosos. Talvez possa derivar-se disso, também, que ele tenha feito da faculdade de conhecimento uma maquinária estranha, complicada, com tantas engrenagens, como são as doze categorias, a síntese transcendental da imaginação, do sentido interno, a unidade transcendental da apercepção, além disso, o esquematismo dos puros conceitos do entendimento e assim por diante. E, não obstante esse grande aparato, não é feita nem sequer uma única tentativa de explicar a intuição do mundo exterior que, todavia, é justamente o principal em nosso entendimento. Mas essa exigência que se impõe é bem pobremente afastada, pela mesma expressão figurada que nada diz: "A intuição empírica nos é dada". Na pág. 145 da quinta edição, ficamos sabendo, ainda que ela é dada através do objeto: portanto, este tem de ser algo diverso da intuição.

Se, agora, nos esforçamos em sondar a opinião mais íntima de Kant, nunca enunciada claramente por ele, então descobriremos que um tal objeto, diferente da *intuição*, que, no entanto, não é ainda, de modo algum, um *conceito*, é efetivamente, para ele, o objeto propriamente dito para o entendimento e que a estranha pressuposição de um tal objeto irrepresentável deve ser propriamente aquilo, somente através do qual, a intuição se torna experiência. Creio que, em Kant, um preconceito antigo, arraigado, que falece de toda investigação, é o fundamento último da hipótese de um tal *objeto intuído*, mas é acrescido pelo conceito à intuição, como algo que lhe é correspondente e, doravante, a intuição é experiência e tem valor e verdade que ela só adquire, conseqüentemente, através da relação a um conceito (em oposição diametral à nossa exposição, de acordo com a qual o conceito só adquire valor e verdade, através da intuição). O crescer este objeto, diretamente não representável, à intuição é, pois, função própria das categorias. "Só através da intuição é dado o objeto que depois é pensado, conforme à categoria" (*Crítica da Razão Pura*, 1.^a edição, pág. 399). Isto torna-se particularmente claro, numa passagem, na pág. 125, da quinta edição: "Agora, pergunta-se se não precedem também conceitos a priori, como condições sob as quais somente algo, embora *não intuído*, é *pensado* como *objeto* em geral", ao que ele responde afirmativamente. Mostra-se, claramente, a fonte do erro e da confusão que o encobre. Pois o *objeto* como tal existe, sempre, só para a *intuição* e nela: ela só pode ser preenchida pelos sentidos ou, na sua ausência, pela imaginação. O que é, ao contrário, *pensado*, é sempre um *conceito* universal, não intuitivo que pode ser o conceito de um objeto em geral: mas o pensar só se relaciona, mediatemente, por meio de conceitos, aos *objetos*, que, por si mesmos, são e permanecem sempre *intuitivos*. Pois, nosso pensamento não serve para conferir realidade às intuições: esta, elas têm, tanto quanto são aptas a ela (realidade empírica) por si mesmas, mas ele serve para abranger o que é comum às intuições e os resultados delas, para poder conservá-los e tê-los a mão, mais

facilmente. Kant, porém, atribui os próprios objetos ao *pensamento*, para, com isso, tornar a experiência e o mundo objetivo dependentes do *entendimento*, sem, no entanto, fazer dele uma faculdade da *intuição*. Nesta relação, ele distingue, sem dúvida, o intuir do pensar, mas faz das coisas individuais objetos, em parte da intuição, em parte do pensamento. Efetivamente, porém, só o são da primeira: nossa intuição empírica é diretamente *objetiva*, mesmo porque, parte do nexos causal. Seu objeto são as coisas imediatamente, não representações diferentes delas. As coisas individuais são intuídas como tais no entendimento e através dos sentidos: a impressão *unilateral* sobre estes é, então, logo completada pela imaginação. Mas, logo que passamos ao *pensar*, abandonamos as coisas individuais e estamos às voltas com conceitos universais, sem intuitividade; mesmo se, depois, aplicarmos os resultados de nosso pensamento às coisas individuais. Tendo estabelecido isto, evidencia-se a inadmissibilidade da hipótese de que a intuição das coisas só adquira realidade, através do pensamento dessas mesmas coisas, e se torne experiência, pela aplicação das doze categorias. Pelo contrário, a realidade empírica, portanto, a experiência, já está dada na própria intuição: só que a intuição só pode realizar-se, mediante a aplicação do conhecimento do nexos causal, que é a única função do entendimento, à sensação dos sentidos. A intuição é, portanto, efetivamente intelectual, o que justamente Kant nega.

A hipótese de Kant, aqui criticada, encontra-se ainda, fora das passagens aqui citadas, enunciada também, com especial clareza, na *Crítica do Juízo*, § 36, logo no início; igualmente, nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, na nota à primeira explicação da "Fenomenologia". Mas, com uma ingenuidade à qual Kant, neste ponto duvidoso, seria o último a se arriscar, nós a encontramos exposta, com a máxima clareza, no livro de um kantiano, a saber, no *Esboço de uma Lógica Universal* de Kiesewetters, 3.^a edição, parte I, pág. 434 da discussão e parte 2, § 52 e 53 da discussão; igualmente, na *Teoria do Pensamento em Trajes Típicos Alemães* (1825) de Tieftrunks. Ali, mostra-se bem como, para todo pensador, os seus discípulos, sem autonomia de pensamento, tornam-se espelhos de aumento de seus erros. Kant, nesta exposição de sua doutrina das categorias, uma vez concluída, avançou bem de mansinho, os discípulos, ao contrário, bem atrevidamente, e, com isso, põem a nu, a falsidade da coisa.

Em consequência do que foi dito, em Kant o objeto das categorias não é, decerto, a coisa-em-si, é seu parente mais próximo: é o *objeto-em-si*, é um objeto que não precisa de sujeito, é uma coisa individual e, no entanto, não está no tempo e no espaço, porque não é intuitiva, é objeto do pensamento e, no entanto, não é um conceito abstrato. Portanto Kant distingue, propriamente, três espécies: 1. a representação; 2. o objeto da representação; 3. a coisa-em-si. A primeira é coisa da sensibilidade, que nela compreende, ao lado da sensação, também as formas puras da intuição, tempo e espaço. O segundo é coisa do entendimento que ele acrescenta pelo *pensamento*, através das suas doze categorias. A terceira fica além de toda cognoscibilidade (como prova disto veja-se as pág. 108 e 109 da 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*). Ora, a distinção entre a representação e o objeto da representação é infundada. Isso Berkeley já demonstrara e resulta de

toda minha exposição, no primeiro livro, em especial do capítulo I dos complementos e mesmo da própria visão fundamental de Kant, completamente idealista, na primeira edição. Se não se quisesse porém, computar o objeto da representação, como representação, e identificá-lo com ela, seria preciso, então, elevá-lo ao estatuto de coisa-em-si: isto depende, no fim das contas, do sentido que se atribui à palavra objeto. Mas, sempre fica estabelecido que na introspecção clara, nada mais se encontra, a não ser representação e coisa-em-si. A intromissão injustificada daquele andrógino, objeto da representação, é a fonte dos erros de Kant. Porém, com sua eliminação, cai também a doutrina das categorias como conceitos a priori, pois elas não contribuem, em nada, para a intuição e não devem valer quanto à coisa-em-si, mas só pensamos, por meio delas, aqueles "objetos das representações" e, com isto, transmutamos a representação em experiência. Pois, toda intuição empírica já é experiência: é, porém, empírica toda intuição que parte da sensação: o entendimento, mediante sua função única (conhecimento a priori da lei da causalidade) relaciona esta sensação à sua causa que, por isso mesmo, apresenta-se em espaço e tempo (formas da intuição pura), como objeto de experiência, objeto material, durando no espaço por todo o tempo, mas que, apesar disso, permanece ainda sempre como representação, do mesmo modo que o próprio espaço e tempo. Se quisermos ir além desta representação, vamos parar na pergunta pela coisa-em-si, cuja resposta é o tema de toda minha obra, como de toda metafísica em geral. Com o erro de Kant, aqui exposto, está em conexão seu erro, anteriormente censurado, que consiste em não dar nenhuma teoria da gênese da intuição empírica, mas fazer dela algo *dado*, sem mais, identificando-a com a mera sensação dos sentidos, à qual ele só junta, ainda, as formas da intuição, espaço e tempo, compreendendo a ambas, sob o nome de sensibilidade. Porém, desses materiais não nasce ainda nenhuma representação objetiva: esta, pelo contrário, exige, incondicionalmente, a relação da sensação à sua causa, portanto a aplicação da lei da causalidade, portanto entendimento; pois, sem este, a sensação permanece sempre subjetiva e não põe nenhum objeto no espaço, mesmo se este lhe é dado. Mas, em Kant, não era lícito ao entendimento aplicar-se à intuição: ele devia, meramente, *pensar*, para permanecer no interior da lógica transcendental. A isso liga-se um outro erro de Kant: ele deixou, para mim, a tarefa de fazer a única prova válida do apriorismo, corretamente reconhecido por ele, da lei da causalidade, ou seja, tirado da possibilidade da própria intuição empírica objetiva e, ao invés dela, dá uma prova manifestamente falsa, como já demonstrei no § 23 da minha dissertação "Sobre o Princípio da Razão". Pelo que foi dito acima, fica claro que o "objeto da representação" (2) de Kant é composto do que roubou, em parte da representação (1), em parte da coisa-em-si (3). Se, efetivamente, a experiência só se realizasse, porque nosso entendimento aplica doze funções diferentes, para *pensar*, através de outros tantos conceitos a priori, os objetos que antes eram apenas intuídos, seria preciso que toda coisa efetiva, como tal, tivesse uma porção de determinações que, dadas a priori, não se poderiam, de modo algum, afastar pelo pensamento, assim como o espaço e o tempo, mas que pertenceriam, essencial-

mente, à existência da coisa, embora não fossem deriváveis das propriedades do espaço e do tempo. Mas só se encontra uma única determinação dessa espécie: a causalidade. Nesta repousa a materialidade, pois, a essência da matéria consiste no efetuar e ela é, de um extremo a outro, causalidade (vide volume 2 cap. 4). É unicamente a materialidade, porém, que distingue a coisa real da imagem da fantasia, a qual é somente representação. Pois a matéria, como persistente, dá persistência à coisa por todo tempo, segundo sua matéria, enquanto que as formas mudam, em conformidade com a causalidade. Todo o restante na coisa, ou são determinações do espaço ou do tempo ou suas propriedades empíricas, que refluem todas para sua eficácia, e são portanto novas determinações da causalidade. A causalidade, porém, já entra como condição na intuição empírica, que, portanto, é coisa do entendimento, o qual já torna possível a intuição, mas, fora da lei da causalidade, não contribui em nada para a experiência e sua possibilidade. O que recheia as velhas ontologias, além do que foi aqui citado, não é nada mais do que relações de coisas entre si ou com nossa reflexão e amálgama sortido.

Um indício da falta de fundamento da doutrina das categorias já é dado pela sua própria exposição. Que distância, neste aspecto, entre a *Estética* transcendental e a *Analítica* transcendental! Lá, que clareza, determinação, segurança, firme convicção que se enuncia abertamente e se comunica infalivelmente! Tudo é luminoso, não são deixados quaisquer recantos escuros: Kant sabe o que quer e sabe que tem razão. Aqui, ao contrário, tudo é obscuro, confuso, indeterminado, vacilante, inseguro, a exposição temerosa, cheia de desculpas e remissões ao que se segue, ou, até mesmo, desconversas. Também toda a segunda e a terceira secção da dedução dos conceitos puros do entendimento está inteiramente mudada, na segunda edição, porque não satisfaz ao próprio Kant e tornou-se totalmente outra que a da primeira, embora não mais clara. Vê-se efetivamente Kant em luta com a verdade, para levar a bom termo sua opinião doutrinária já formada. Na *Estética* transcendental, todas suas proposições são efetivamente demonstradas, a partir de fatos inegáveis da consciência; na *Analítica* transcendental, ao contrário, encontramos, quando observamos sob a luz, meras afirmações de que isso seria assim, ou assim precisaria ser. Portanto aqui, como em toda parte, a exposição traz a marca do pensamento de que proveio: pois o estilo é a fisionomia do espírito. É ainda de se notar, que Kant, sempre que quer dar um exemplo para esclarecimento mais preciso, quase toda vez, toma para isso, a lei da causalidade, onde aquilo que é dito encaixa bem, porque a lei da causalidade é mesmo a efetiva, mas também a única forma do entendimento e as onze categorias restantes são apenas janelas cegas. A dedução das categorias é mais simples e mais desembaraçada na primeira, do que na segunda edição. Ele se esforça em expor como, depois da intuição dada na sensibilidade, o entendimento, mediante o pensar das categorias, institui a experiência. Por isso as expressões, reconhecimento, reprodução, associação, apreensão, unidade transcendental da percepção são repetidas até o cansaço, sem, no entanto, alcançar nenhuma clareza. É altamente notável, porém, que ele, nesta explicação, não toque, nem por uma única vez, no que ocorreria a qualquer um, em primeiro lugar: a relação da sen-

sação à sua causa externa. Se quisesse negar-lhe validade, deveria tê-la recusado expressamente; porém, nem isto ele faz. Por isso, ele dá voltas sinuosas e todos os kantianos foram, sinuosamente, atrás dele. O motivo secreto para isto é que ele guarda o nexos causal, sob o nome de "fundamento do fenômeno", para sua falsa dedução da coisa-em-si; o seguinte é que, pela relação à causa, a intuição se tornaria intelectual, o que ele não pode aceitar. Além disso, parece que ele temeu que, concedendo-se validade ao nexos causal, entre a sensação e o objeto, este último logo se transformaria em coisa-em-si e introduziria o empirismo lockeano. Esta dificuldade é, porém, posta de lado, pela atenção clara que nos mostra que a lei da causalidade é de origem subjetiva, tanto quanto a própria sensação e ainda mais que, até mesmo o próprio corpo, enquanto aparece no espaço, já pertence à representação. Mas, admitir isso foi vedado a Kant pelo seu temor do idealismo berkeleyano.

Com a operação essencial do entendimento, mediante as doze categorias, é citada, repetidamente, "a ligação do diverso da intuição", no entanto, não é nunca esclarecido, nem mostrado, pertinentemente, o que seria este diverso da intuição, antes da ligação pelo entendimento. Ora, o tempo e o espaço, este, nas suas três dimensões, são porém contínuos, quer dizer, todas suas partes não estão originariamente separadas, mas ligadas. Eles são porém as formas gerais, universais da nossa intuição: assim também, tudo o que neles se apresenta (é dado), já aparece originariamente como contínuo, quer dizer, suas partes já se apresentam ligadas e não necessitam de nenhuma ligação superveniente do diverso. Se se quisesse, porém, talvez interpretar aquela unificação do diverso da intuição, com o fato de que eu refiro as diferentes impressões sensoriais de um objeto, tão-só a este único, assim, por exemplo, ao intuir um sino, reconheço que aquilo que afeta o meu olho como amarelo, as minhas mãos como liso e duro, o meu ouvido como sonoro, é, no entanto, apenas um e o mesmo corpo; ora, isto é, antes, uma consequência do conhecimento a priori do nexos da causalidade (esta função efetiva e única do entendimento), em virtude do qual, todas aquelas impressões diferentes dos meus diversos órgãos dos sentidos conduzem-me tão-só para uma causa comum das mesmas, a saber, à índole do corpo que está diante de mim, de modo que meu entendimento, sem levar em conta a diferença e multiplicidade dos efeitos, apreende, no entanto, a unidade da causa como um objeto, apresentando-se, por isso mesmo, intuitivamente. Na bela recapitulação de sua doutrina que Kant dá, na *Crítica da Razão Pura*, da pág. 719 até 726 ou V pág. 747-754, ele explica as categorias, talvez mais claramente, do que em qualquer outro lugar, a saber, como "a mera regra da síntese do que a percepção pode dar a posteriori". Assim parece que, nesse ponto, paira diante dele algo comparável à idéia de que, na construção do triângulo, os ângulos dão a regra da composição das linhas: pode-se ao menos, com esta imagem, esclarecer, da melhor maneira, aquilo que ele diz da função das categorias. O prefácio aos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* contém uma longa nota que, igualmente, fornece uma explicação das categorias e afirma que elas "em nada seriam diferentes das ações formais do entendimento no julgar", a não ser no fato de que, nessas últimas, sujei-

to e predicado sempre podem trocar de lugar; a seguir, nessa mesma nota, o juízo é definido, em geral, como "uma ação, somente através da qual, representações dadas tornam-se conhecimentos de um objeto. De acordo com isso, os animais, já que não julgam, não poderiam conhecer nenhum objeto. Em geral, de acordo com Kant, há apenas conceitos de *objetos*, não intuições. Para mim, em contrapartida: objetos existem, primeiramente, só para a intuição e conceitos são, sempre, abstrações dessa intuição. Por isso, o pensamento abstrato precisa orientar-se, exatamente de acordo com o mundo presente na intuição, pois, apenas a referência a este, dá o conteúdo aos conceitos e nós não podemos admitir, para os conceitos, nenhuma outra forma determinada a priori, a não ser a capacidade para a reflexão em geral, cuja essência é a formação dos conceitos, isto é, representações abstratas, não intuitivas, que constitui a única função da *razão*, como mostrei no primeiro livro. Portanto eu exijo que, das categorias, atiremos onze pela janela e só conservemos a da causalidade, embora reconheçamos que sua atividade é já condição da intuição empírica e que, portanto, não é meramente sensual, mas intelectual e que aquele objeto assim intuído, o objeto da experiência, faz um com a representação, da qual só se distingue, ainda, a coisa-em-si.

Depois do estudo da *Crítica da Razão Pura*, repetido em diferentes épocas da vida, impôs-se a mim uma reflexão sobre a gênese da Lógica transcendental que aqui comunico, por ser muito proveitosa para o entendimento dela. A descoberta, fundada na compreensão objetiva e na mais alta lucidez humana, é, unicamente, o achado de que o tempo e o espaço são conhecidos por nós a priori. Entusiasmado com este achado feliz quis Kant seguir o seu filão, ainda mais longe, e, seu amor pela simetria arquitetônica deu-lhe o fio condutor. Como ele havia por certo encontrado uma *intuição* pura a priori como condição subjacente da *intuição* empírica, do mesmo modo, acreditou que igualmente *conceitos*, adquiridos empiricamente, teriam também em nossa faculdade de conhecer, como seu pressuposto, certos *conceitos puros* e que, o pensamento empírico efetivo só seria possível, através de um pensamento puro a priori, que porém em si mesmo, não teria quaisquer objetos, mas que teria que tirá-los na intuição. De tal modo que, assim como a *Estética transcendental* demonstra um fundamento a priori da matemática, também teria de haver um tal fundamento para a lógica, com o que aquela adquiriria então, simetricamente, um correlato numa *lógica transcendental*. A partir de então, Kant não era mais livre, não estava mais na situação do pesquisador e observador puro do que se apresenta na consciência, mas era guiado por um pressuposto e perseguia um alvo, ou seja, o de encontrar o que havia pressuposto, para erigir, sobre a estética transcendental, tão felizmente descoberta, a modo de um segundo andar, uma lógica transcendental a ela análoga, correspondendo-lhe portanto simetricamente. Para isso, pensou então na tábua dos juízos e, a partir dela, construiu, do melhor modo que pôde, a *tábua das categorias*, como a doutrina dos doze conceitos puros a priori que deveriam ser a condição do nosso *pensamento* dessas mesmas *coisas*, cuja intuição é condicionada através das duas formas da sensibilidade a priori: simetricamente, portanto, um *entendimento puro* correspondia agora à *pura sensibilidade*. Depois

disso, então, ele chega ainda a uma consideração que lhe forneceu um meio de aumentar a plausibilidade da coisa, mediante a hipótese do *esquematismo* dos conceitos puros do entendimento, com o que, entretanto, denuncia-se, do modo mais evidente, a origem, para ele propriamente inconsciente, do seu procedimento. Efetivamente, quando ele intentava encontrar, para cada função empírica da faculdade do conhecimento, uma função análoga apriorística, notou que entre nosso intuir empírico e nosso pensamento empírico efetivado por conceitos abstratos, não intuitivos, tem lugar, muito freqüentemente, embora nem sempre, ainda, uma mediação, a saber, ao tentarmos, de quando em quando, retornar do pensar para o intuir; mas meramente tentamos, apenas para convencer-nos de que nosso pensamento abstrato não se distanciou muito do solo seguro da intuição, porventura sobrevoando-o ou tornando-se um mero palavrório; mais ou menos como se nós, caminhando na escuridão, estendêssemos, de quando em quando, a mão para a parede, em busca de guia. Retornamos então à intuição, mesmo que só a modo de tentativa e, momentaneamente, ao produzirmos na fantasia uma intuição correspondente ao conceito que nos ocupa no momento, a qual, todavia, nunca pode ser perfeitamente adequada ao conceito, mas é um simples *representante* provisório dele: sobre isto já disse o necessário, na minha dissertação "Sobre o Princípio da Razão", § 28. Kant denomina um fantasma fugidio dessa espécie, por oposição à imagem completa da fantasia, *um esquema*, diz que seria como que um monograma da imaginação, e afirma, então, que, assim como este fica no meio, entre nosso pensamento abstrato de conceitos obtidos empiricamente e nossa intuição clara que se dá pelos sentidos, assim também tais *esquemas dos conceitos puros a priori do entendimento* estariam presentes, entre a faculdade da intuição a priori da sensibilidade pura e a faculdade de pensamento a priori do entendimento puro (portanto as categorias). Descreve, peça por peça, tais esquemas, como monogramas da imaginação pura a priori e, a cada um deles, distribui a categoria que lhe corresponde no estranho "capítulo sobre o Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento", que é célebre por sua extrema obscuridade, porque, jamais, nenhum ser humano entendeu nada dele; sua obscuridade, no entanto, aclara-se, quando ele é considerado a partir do ponto de vista dado aqui, onde, muito mais do que em qualquer lugar, surge à luz do dia a intencionalidade de seu proceder e a decisão, tomada de antemão, de encontrar aquilo que correspondesse à analogia e pudesse servir à simetria arquitetônica. Aqui, isso acontece em tal grau, que chega ao cômico. Pois, ao assumir esquemas análogos aos esquemas empíricos (ou representantes de nossos conceitos efetivos pela fantasia) para os conceitos puros (*sem conteúdo*) a priori do entendimento (categorias), deixa de ver que desaparece totalmente, aqui, a finalidade de tais esquemas. Pois, a finalidade dos esquemas, no pensamento empírico (efetivo), refere-se unicamente ao *conteúdo material* de tais conceitos; uma vez que estes são extraídos da intuição empírica, ajudamo-nos e orientamo-nos lançando, durante o pensar abstrato, de vez em quando, um breve olhar retrospectivo para a intuição, de onde os conceitos são tirados, para nos certificarmos de que nosso pensamento ainda tem conteúdo real. Isto pressupõe,

necessariamente, porém, que os conceitos de que nos ocupamos tenham sua origem na intuição e que é um mero olhar retrospectivo para seu conteúdo material e, mesmo, um mero expediente de nossa fraqueza. Mas é óbvio que este desaparece necessariamente, quando se trata de conceitos a priori que não têm nenhum conteúdo ainda, pois estes não se originaram da intuição, mas vêm ao encontro dela, de dentro, para receber dela um conteúdo e, portanto, ainda não têm nada para o qual pudessem olhar retrospectivamente. Aqui me entendo bastante porque é justamente isto que lança uma luz sobre a origem oculta do filosofar kantiano, que, portanto, consiste em que Kant, depois da feliz descoberta das duas formas a priori da intuição, doravante esforça-se para demonstrar um análogo a priori para cada determinação do nosso conhecimento empírico, seguindo através do fio condutor da analogia e, por fim, estende isso nos esquemas até mesmo a um mero fato psicológico, e nisso a aparente profundidade e dificuldade da exposição servem, justamenté, para esconder do leitor que o seu conteúdo permanece uma hipótese totalmente indemonstrável e meramente arbitrária: aquele que penetrou por fim no sentido de uma tal exposição é, então, facilmente levado a tomar esse entendimento, penosamente conseguido, pela convicção da verdade da coisa. Se, pelo contrário, Kant tivesse também aqui se mantido, como na descoberta das intuições a priori, livre e como puro observador, teria achado que aquilo que se acrescenta à pura intuição do espaço e do tempo, quando dela se faz uma intuição empírica, é, por um lado, a sensação e, por outro, o conhecimento da causalidade que transforma a mera sensação em intuição empírica objetiva, mas, por isso mesmo, não é tomada de empréstimo ou aprendida desta, mas está presente a priori e é, justamente, a forma e função do entendimento puro, mas também, a única que ele tem, embora tão rica de conseqüências que todo nosso conhecimento empírico repousa sobre ela. Se, como foi dito tantas vezes, a refutação de um erro só fica completa, quando se demonstra psicologicamente a sua gênese, então acredito tê-lo feito acima, em relação à doutrina kantiana das categorias e seus esquemas.

Ora, depois de Kant ter introduzido erros tão grandes nas primeiras linhas básicas de uma teoria da faculdade de representação, chegou a múltiplas hipóteses bem conectadas. Disto faz parte, em primeiro lugar, a unidade sintética da aprecepção: uma coisa bem estranha, bem estranhamente apresentada. “O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações.” Tem de poder: esta é uma enunciação problemático-apodítica; trocada em miúdos, uma proposição que tira com uma mão o que dá com a outra. E qual o sentido desta proposição que se equilibra na corda bamba? Que toda representação seria um pensamento? Não é isto: e isto seria uma enormidade; nesse caso, não haveria nada, senão conceitos abstratos, quanto mais uma intuição pura, liberta de reflexão e de vontade, como é a do belo, a mais funda apreensão da verdadeira essência das coisas, isto é, de suas idéias platônicas. Além disso, seria preciso então que os animais também pensassem ou que, nem sequer, tivessem representações. — Ou será que essa proposição quer dizer: não há objeto sem sujeito? Seria um modo muito ruim de expressar isso e chegaria tarde demais. Se cotejarmos as

afirmações de Kant, veremos que, aquilo que ele entende por unidade sintética da apercepção é, por assim dizer, o centro inextenso da esfera de todas nossas representações, cujos raios convergem para ele. É o que chamo de sujeito do conhecimento, o correlato de todas as representações e é, ao mesmo tempo, aquilo que eu descrevi e explanei detalhadamente no capítulo 22 do segundo volume,¹¹ como sendo o foco no qual convergem os raios da atividade cerebral. Portanto, para não me repetir, remeto o leitor àquele capítulo.

Que rejeito toda a doutrina das categorias e que a incluo entre as hipóteses infundadas, com que Kant sobrecarregou a teoria do conhecimento, resulta da crítica acima feita; resulta, igualmente, da demonstração das contradições da Lógica Transcendental, que tinham seu fundamento na confusão entre conhecimento intuitivo e abstrato; além disso, também, da demonstração da falta de um conceito claro e determinado da essência do entendimento e da razão, no lugar do que, encontramos nos escritos de Kant, só enunciados incoerentes, discordantes, defeituosos e inexatos sobre aquelas duas faculdades do espírito. Resulta finalmente das explicações que eu próprio dei, dessas mesmas faculdades do espírito no primeiro livro e seus suplementos e, ainda mais detalhadamente, na dissertação "Sobre o Princípio da Razão", § 21, 26 e 34. Explicações essas, bem determinadas e claras, que se oferecem manifestamente a partir da consideração da essência de nosso conhecimento e que concordam plenamente com os conceitos daquelas duas forças do conhecimento que, embora não levadas à sua maior clareza, documentam-se no uso lingüístico e nos escritos de todos os tempos e povos. Sua defesa contra a exposição kantiana, bem diferente dela, já está dada, em grande parte, com a descoberta dos erros daquela exposição. Já que, no entanto, a tábua dos juízos que Kant põe no fundamento de sua teoria do pensamento e, mesmo, de toda sua filosofia tem em si, no total, sua razão de ser, resta-me assim, por esse motivo, demonstrar como essas formas universais de todos os juízos surgem na nossa faculdade de conhecimento e colocá-las em concordância com a minha própria exposição. Liguei sempre, nessa explanação, aos conceitos de entendimento e razão, o sentido que lhes deu minha exposição e, por isso, pressuponho o leitor familiarizado com ela.

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo está em que ele parte do conhecimento mediato, refletido, enquanto que eu parto do imediato, do intuitivo. Pode-se compará-lo com aquele que mede a altura de uma torre pela sua sombra e eu com quem aplica imediatamente o metro. Por isso, a filosofia é, para ele, uma ciência *a partir de* conceitos, para mim, uma ciência *em direção a* conceitos, haurida a partir do conhecimento intuitivo, única fonte de toda evidência e apreendida e fixada em conceitos universais. Ele salta por cima de todo o mundo intuitivo, multiforme, rico de significado que nos cerca e atém-se às formas do pensamento abstrato, ao fazê-lo tem por fundamento o pressuposto, ainda que nunca por ele enunciado, de que a reflexão seria o éctipo de toda intuição, portanto, que todo essencial da intuição estaria expresso na refle-

¹¹ "O Mundo como Vontade e Representação." (N. da T.)

xão, e, aliás, em formas e linhas básicas muito concentradas e portanto facilmente abrangíveis. Desse modo, a essencialidade e a legalidade do conhecimento abstrato teriam em mãos todos os fios que põem em movimento, diante de nossos olhos, o variegado teatro de marionetes do mundo intuitivo. Se, ao menos, Kant tivesse enunciado claramente esse princípio supremo de seu método e depois o tivesse seguido conseqüentemente, no mínimo teria que ter separado, nitidamente, o intuitivo do abstrato e não teríamos que lutar com contradições e confusões insolúveis. Da maneira porém, como ele resolveu sua questão, vê-se que aquele princípio fundamental de seu método só pairou muito vagamente, diante de seus olhos e, por isso, depois de um estudo profundo de sua filosofia, é preciso ainda adivinhá-lo.

Agora, no que se refere ao método dado e à própria máxima fundamental, ela tem muito a seu favor, e é um pensamento brilhante. Já a essência de toda ciência consiste em coligirmos a diversidade sem fim dos fenômenos intuitivos comparativamente poucos conceitos abstratos com os quais ordenamos um sistema, a partir do qual temos todos aqueles fenômenos plenamente no poder de nosso conhecimento, explicamos o acontecido e podemos determinar o vindouro. As ciências, porém, dividem entre si o extenso domínio dos fenômenos, de acordo com espécies particulares e múltiplas destes últimos. Ora, foi um pensamento ousado e feliz, o de isolar todo o essencial dos conceitos como tais e abstraídos de seu conteúdo, para observar, através das formas, assim encontradas, de todo pensamento, o que seria essencial a todo conhecimento intuitivo, por conseguinte, ao mundo dos fenômenos em geral: e porque este seria encontrado a priori, por causa da necessidade daquelas formas do pensamento, seria então de origem subjetiva e levaria, justamente, aos fins de Kant. Ora, precisaria ter sido investigado aqui, qual seria a relação da reflexão ao conhecimento intuitivo (o que pressupõe certamente, a separação nítida de ambos que Kant negligenciou), de que maneira, propriamente, aquela reproduziria e substituiria a este se, de modo totalmente puro, ou já transformado e, em parte, desfigurado irreconhecivelmente, pela acolhida em suas (da reflexão) formas próprias; se a forma do conhecimento abstrato, reflexivo tornar-se-ia mais determinada pela forma do intuitivo, ou se, pela qualidade inevitavelmente aderente a ela própria, a reflexiva, de forma que também aquilo que, no conhecimento intuitivo, é muito heterogêneo, tão logo entrou no reflexivo não se distingue mais e, inversamente, muitas distinções que percebemos no modo de conhecimento reflexivo originaram-se dele próprio e, de modo algum, significam diferenças a elas correspondentes no conhecimento intuitivo. Como resultado dessa investigação, ter-se-ia provado que o conhecimento intuitivo, ao ser assimilado na reflexão, sofre quase tanta modificação quanto os alimentos, na sua assimilação no organismo animal, cujas formas e misturas são por ele determinadas e, em cuja composição, não se reconhece mais a constituição do alimento — ou (porque isso é dizer um pouco demais), se teria ao menos verificado que a reflexão de modo algum está para o conhecimento intuitivo, assim como o espelhamento na água está para os objetos espelhados, mas, quando muito, tão-somente como a sombra desses objetos está

para eles próprios — sombra essa que reproduz, apenas, alguns contornos externos, mas que, também, une o mais diverso na mesma figura e expõe o mais diferente através do mesmo contorno, de modo que, partindo-se dele, é impossível construir total e seguramente a figura das coisas.

O inteiro conhecimento reflexivo ou a razão tem apenas uma forma capital e esta é o conceito abstrato: ela é própria à razão mesma e não tem, imediatamente, nenhuma conexão necessária com o mundo intuitivo que, por isso, existe também totalmente sem ela para os animais e também poderia ser totalmente outro, sem que aquela forma da reflexão deixasse de se adaptar igualmente bem a ele. A unificação dos conceitos em juízos tem, porém, certas formas determinadas e legais, as quais, encontradas através da indução, compõem a tábua dos juízos. Estas formas são, na sua maior parte, deriváveis da própria forma de conhecimento reflexivo, portanto imediatamente da razão, a saber, na medida em que surgem das quatro leis do pensamento (por mim chamadas de verdades metalógicas) e do "dictum de omni et nullo" [o dito a respeito de todos e de nenhum]. Outras dessas formas têm, porém, seu fundamento na forma intuitiva de conhecimento, portanto no entendimento, mas, nem por isso, dão qualquer indicação de outras tantas formas particulares do entendimento, mas são totalmente derivadas da única função que o entendimento tem, ou seja, o conhecimento imediato de causa e efeito. Ainda outras dessas formas, por fim, surgiram do encontro e da ligação das formas de conhecimento reflexiva e intuitiva, ou, propriamente, da assimilação desta, naquela. Examinarei agora, singularmente, cada um dos momentos dos juízos e provarei a origem de cada um deles a partir das fontes mencionadas, de onde se conclui, por si mesmo, que uma dedução das categorias a partir deles não tem mais lugar e que a admissão delas é tão infundada, quanto sua exposição foi achada confusa e contraditória consigo mesma.

1) A assim chamada *quantidade* dos juízos surge da essência dos conceitos como tais, portanto tem seu fundamento meramente na razão e não tem nenhuma conexão imediata com o entendimento e o conhecimento intuitivo. A saber, é essencial aos conceitos como tais, como se expôs no primeiro livro, que eles tenham um âmbito, uma esfera e que o mais amplo, mais indeterminado inclua o mais estreito, mais determinado, podendo, por isso, este último ser também separado e isso, aliás, pode acontecer, ou quando é designado em geral, somente como parte indeterminada do conceito mais amplo, ou então, quando é determinado e completamente separado, mediante atribuição de um nome particular. O juízo que é a execução dessa operação, chama-se, no primeiro caso, um juízo particular, no segundo, um juízo universal. Por exemplo, uma e a mesma parte da esfera do conceito árvore pode ser isolada por um juízo particular e por um universal, ou seja: algumas árvores dão bugalhos, ou assim: todos os carvalhos dão bugalhos. Vê-se que a diferença entre ambas operações é muito pequena e que mesmo a possibilidade delas depende da riqueza de palavras da língua. Apesar disso, Kant explicou que essa diferença desvela duas ações, funções, categorias, fundamentalmente diferentes do entendimento puro, que, justamente por meio delas, determina a priori a experiência.

Pode-se finalmente usar também um conceito para chegar, por meio dele, a uma representação determinada, singular e intuitiva, da qual ele mesmo é extraído, ao mesmo tempo que de muitas outras: o que acontece através do juízo singular. Um tal juízo indica, apenas, os limites entre o conhecimento abstrato e o conhecimento intuitivo, ao qual dele se passa imediatamente. Esta árvore aqui dá bugalhos. Kant, portanto, fez também disto uma categoria em particular.

Depois de tudo o que precede, não é mais necessária, aqui, nenhuma polémica.

2) Da mesma maneira, a qualidade dos juízos fica inteiramente dentro do domínio da razão e não é uma silhueta de uma lei qualquer do entendimento, tornando possível a intuição, isto é, não dá nenhuma indicação sobre essa. A natureza dos conceitos abstratos a qual é, justamente, a própria essência da razão, objetivamente apreendida, traz consigo, como também foi explicitado no primeiro livro, a possibilidade de unificar e de separar suas esferas e, sobre essa possibilidade, como sua pressuposição, baseiam-se as leis universais da identidade e da contradição, leis do pensamento que são originadas puramente da razão e não podem ser mais explicadas, razão pela qual lhes atribuí verdade metalógica. Elas determinam que o unificado tem de permanecer unificado; o separado, separado, portanto que o posto não pode ser, ao mesmo tempo, suprimido; pressupõem, pois, a possibilidade da ligação e separação das esferas, isto é, justamente, o julgar. Este porém, segundo a *forma*, está, única e exclusivamente, na razão e esta forma, assim como o conteúdo dos juízos, não é trazida do conhecimento intuitivo do entendimento no qual, por isso, não pode ser buscado nenhum correlato ou análogo para ela. Depois que a intuição nasceu pelo entendimento e para o entendimento, ela está lá acabada, não sujeita a qualquer dúvida ou erro, logo não conhece nem afirmação, nem negação, pois se enuncia a si mesma e não tem, como o conhecimento abstrato da razão, seu valor e conteúdo na mera referência a algo exterior a ela, de acordo com o princípio de razão do conhecer. É, por isso, pura realidade e toda negação é estranha a sua essência: esta só pode ser acrescentada por reflexão, mas permanece, por isso mesmo, sempre no domínio do pensamento abstrato.

Aos juízos afirmativos e negativos Kant, utilizando-se de uma caraminhola dos velhos escolásticos, junta ainda os juízos infinitos, um tapa-buraco inventado com finura que não precisa de mais nenhuma explicação, uma janela cega, como as muitas que empregou, em favor da sua simetria arquitetônica.

3) Sob o conceito muito amplo de relação Kant reuniu três qualidades completamente diferentes de juízos que, por isso, temos que iluminar, uma a uma, para conhecer sua origem.

a) O *juízo* hipotético em geral é a expressão abstrata daquela forma, a mais universal de todo nosso conhecimento, o princípio de razão. Que este tem quatro significados completamente diferentes e origina-se, em cada um destes, de um poder de conhecimento diverso, como também concerne uma classe diversa de representação, já demonstrei, em 1813, em minha dissertação sobre ele. Disso se segue, com suficiência, que a origem do juízo hipotético em geral, esta forma

mais universal de pensamento não pode ser, meramente, como quer Kant, o entendimento e sua categoria de causalidade, mas que a lei da causalidade a qual, em consequência de minha exposição, é a única forma de conhecimento do entendimento puro é, apenas, uma só das configurações do princípio de razão que abrange todo conhecimento puro ou a priori o qual, pelo contrário, tem como expressão, em cada um de seus significados, esta forma hipotética do juízo. Ora, vemos bem claramente aqui, como conhecimentos que, em relação a sua origem e seu significado, são completamente diversos, se, no entanto, são pensados pela razão em abstrato, aparecem numa e na mesma forma de ligação dos conceitos e juízos e, portanto, nesta, não se distinguem mais e, para distingui-los, é preciso voltar ao conhecimento intuitivo, abandonando totalmente o abstrato. Por isso, o caminho trilhado por Kant, partindo do ponto de vista do conhecimento abstrato, para encontrar os elementos e a engrenagem mais íntima até mesmo do conhecimento intuitivo, era inteiramente invertido. De resto, toda minha dissertação introdutória "Sobre o Princípio da Razão" pode ser encarada, em certa medida, como uma discussão a fundo do significado da forma hipotética do juízo. Logo, aqui não mais me deterei.

b) A forma do juízo categórico não é outra senão a forma geral do juízo, no sentido mais próprio. Pois, falando estritamente, julgar quer dizer, apenas, pensar a ligação ou incompatibilidade das esferas dos conceitos: por isso, as ligações hipotética e disjuntiva não são propriamente formas particulares de juízo: pois se aplicam somente a juízos já prontos, nos quais a ligação dos conceitos permanece a categórica e não muda; elas, porém, atam de novo esses juízos, expressando a forma hipotética, sua dependência um do outro e a disjuntiva, sua incompatibilidade. Meros conceitos têm, porém, uma única espécie de relações uns aos outros, a saber, as que são expressas no juízo categórico. A determinação mais próxima ou as subespécies dessa relação é o sobrepor-se ou o completo separar-se das esferas conceituais, isto é, a afirmação e negação, de que Kant fez categorias especiais, sob um título bem outro, o da qualidade. O sobrepor-se e separar-se das esferas tem novamente subespécies, isto é, conforme as esferas sobreponham-se completamente, ou só em parte, determinação esta que constitui a quantidade dos juízos, de que Kant fez de novo um título bem especial de categorias. Assim, ele separou algo bem proximamente aparentado e, até mesmo, idêntico, as modificações facilmente descuráveis das únicas relações possíveis entre meros conceitos e, ao contrário, unificou algo muito diferente, sob este título de relação.

Os juízos categóricos têm, como princípio metalógico, as leis de pensamento, da identidade e da contradição. Mas a *razão* da vinculação de esferas conceituais que empresta ao juízo, que é justamente apenas esta vinculação, a verdade, pode ser de espécie muito diferente e, de acordo com esta, a verdade do juízo é, então, ou lógica ou empírica, ou transcendental, ou metalógica, como foi exposto na dissertação introdutória, § 30-33, e não precisa ser aqui repetido. Por aí se vê, como podem ser bem diferentes os conhecimentos imediatos que se apresentam todos in abstracto, através da ligação das esferas de dois conceitos, como su-

jeito e predicado e que não se pode, de modo algum, estabelecer uma função única do entendimento, como correspondente a ela e produtora dela. Por exemplo os juízos: "A água ferve"; "O seno mede o ângulo"; "A vontade decide"; "A ocupação distrai"; "A distinção é difícil" — expressam, por meio da mesma forma lógica, as relações das mais diferentes espécies: o que nos dá, mais uma vez, a confirmação de quão invertido é começar adotando o ponto de vista do conhecimento abstrato, para analisar o conhecimento imediato, intuitivo. De um autêntico conhecimento do entendimento, no meu sentido, só surge, de resto, o juízo categórico, ali onde se expressa, através dele, uma causalidade: este é, porém, o caso de todos os juízos que indicam uma qualidade física. Portanto, quando digo: Este corpo é pesado, duro, líquido, verde, ácido, alcalino, orgânico e assim por diante, isto designa sempre seu efetuar, portanto, um conhecimento que só é possível pelo entendimento puro. Ora, depois que este, do mesmo modo que muitos outros bem diferentes dele (p. ex.: a subordinação de conceitos altamente abstratos), foi expresso em abstrato, por meio de sujeito e predicado, transportou-se de novo estas meras relações conceituais de volta ao conhecimento intuitivo e supôs-se que o sujeito e o predicado dos juízos precisasse ter, na intuição, um correlato próprio e especial, substância e acidente. Mas eu tornarei claro, mais abaixo, que o conceito de substância não tem outro conteúdo verdadeiro, a não ser o de conceito de matéria. Os acidentes, porém, têm o mesmo significado do que espécies de efeito, de tal modo que, o suposto conhecimento de substância e acidente é, sempre ainda, o de causa e efeito, pertencente ao entendimento puro. Porém, como surge propriamente a representação da matéria, foi discutido, em parte no nosso primeiro livro, §4, e, ainda mais inteligivelmente, na dissertação "Sobre o Princípio da Razão", na conclusão do § 21, pág. 77; em parte, ainda o veremos, mais de perto, na investigação do princípio fundamental, da permanência da substância.

c) Os juízos disjuntivos originam-se da lei de pensamento do terceiro excluído, que é uma verdade metalógica; são, por isso, inteiramente, propriedade da razão pura e não têm, no entendimento, sua origem. A dedução a partir deles da categoria da comunidade ou ação recíproca é, pois, um exemplo bem gritante das violências que, às vezes, Kant se permite contra a verdade, meramente para satisfazer seu gosto de simetria arquitetônica. A inadmissibilidade daquela dedução já foi, muitas vezes, denunciada com razão e provada com muitas razões, especialmente por Gottlob Ernst Schulze na sua *Crítica da Filosofia Teórica* e por Berg na sua *Epicrítica da Filosofia*. Que analogia efetiva existe entre a determinação de um conceito, deixada em aberto por predicados que se excluem mutuamente, e o pensamento da ação recíproca? Ambos são, até mesmo, totalmente opostos, pois, no juízo disjuntivo, o posicionamento de um dos dois membros é concomitante à necessária supressão do outro. Ao contrário, quando se pensa em duas coisas em relação de ação recíproca, o posicionamento de uma é, justamente, um posicionamento necessário da outra também e vice-versa. Por isso, é incontestável a efetiva analogia lógica entre a ação recíproca e o círculo vicioso, no qual, assim como supostamente na ação recíproca, o fundado é também de

novo o fundante, e inversamente. E, do mesmo modo como a lógica recusa o círculo vicioso, o conceito de ação recíproca deve também ser banido da metafísica. Assim, estou seriamente intencionado a provar aqui que não há nenhuma ação recíproca, em sentido próprio, e que este conceito, por mais que seu uso seja apreciado, exatamente por causa da indeterminação dos conceitos, no entanto, considerado mais de perto, mostra-se vazio, falso e nulo. Antes que tudo, repare-se no que é causalidade em geral e confira-se acessoriamente minha exposição sobre ela na dissertação introdutória, § 20, como também na minha *Memória Sobre a Liberdade da Vontade*, cap. 3, pág. 27 (volume 3) e, enfim, no quarto capítulo de nosso segundo livro. Causalidade é a lei, segundo a qual, os estados supervenientes da matéria determinam seu lugar no tempo. Na causalidade, trata-se meramente de estados e, mais propriamente ainda, de mudanças e nem da matéria como tal, nem da permanência sem mudança. A matéria, como tal, não está sob a lei da causalidade, pois ela nem se torna, nem perece, como, tampouco, a totalidade da *coisa*, como se diz comumente, mas somente, os estados da matéria. Além disso, a lei da causalidade nada tem a ver com a permanência, pois, onde nada se transforma, não há nenhum agir e nenhuma causalidade, mas um estado que permanece em repouso. Se se modifica, porém, tal estado, ou o novo que surge é por sua vez permanente, ou não o é e traz, imediatamente, um terceiro estado e a necessidade com que isso acontece é justamente a lei da causalidade, que é uma modalidade do princípio de razão e, por isso, não pode ser mais explicada. Porque o princípio de razão é justamente o princípio de toda explicação e de toda necessidade. A partir daí, torna-se claro que ser causa e efeito está em rigorosa conexão e em relação necessária com a sucessão temporal. Somente no caso em que o estado A precede no tempo o estado B, mas sua sucessão não é porém casual e sim necessária, não uma mera seqüência mas uma consequência — somente neste caso, o estado A é causa e o estado B, efeito. O conceito de ação recíproca, porém, contém, isto, que ambos são causas e ambos efeitos, um do outro; mas isto é o mesmo que dizer que cada um dos dois é o anterior e, também, o posterior: o que é impensável. Pois, não se pode aceitar que ambos os estados sejam concomitantes e, aliás, necessariamente concomitantes: porque eles, como necessariamente co-pertinentes e concomitantes, formam um só estado, para cuja permanência, aliás, exige-se a presença constante de todas suas determinações, mas, neste caso, não se trata mais de mudança e causalidade, mas de duração e repouso; e nada mais é dito, exceto que, se for mudada uma determinação do estado inteiro, o novo estado que surge deste modo não pode ser de subsistência, mas será causa da mudança de todas as outras determinações do primeiro estado e, com isso, introduz-se, por sua vez, um novo estado, um terceiro, e tudo isso acontece apenas, conforme a simples lei da causalidade e não fundamenta uma nova, a da ação recíproca.

Também afirmo, categoricamente, que o conceito de ação recíproca não pode ser documentado por nem um único exemplo. Tudo o que se poderia apresentar como tal é, ou um estado de repouso, em que o conceito de causalidade, que só tem significado quando se trata de mudanças, não encontra nenhuma

aplicação, ou é uma sucessão alternada de estados homônimos que se condicionam, para cuja explicação basta, perfeitamente, a simples causalidade. Um exemplo da primeira espécie é dado pelos pratos da balança, postos em equilíbrio por pesos iguais: aqui não há nenhum agir, pois não há nenhuma mudança. É um estado de repouso. A gravidade atrai, igualmente distribuída, como em cada corpo apoiado sobre o centro gravitacional, mas não pode exteriorizar sua força por nenhum efeito. Que a retirada de *um* peso produza um novo segundo estado, que, igualmente, será causa de um terceiro, a queda do outro prato, acontece pela simples lei de causa e efeito e não necessita de nenhuma categoria especial do entendimento e, nem sequer, de uma denominação especial. Um exemplo da outra espécie é a combustão de fogo. A reação do oxigênio com o corpo combustível é causa do calor, e este é, por sua vez, causa do começo renovado daquela reação química. Mas isto não é outra coisa senão uma cadeia de causas e efeitos, cujos membros, embora alternando-se são *homônimos*. A combustão causa o calor livre B, este uma nova combustão C (isto é, um novo efeito, que é homônimo à causa A, mas não é o mesmo individualmente), esta um novo calor D (que não é realmente idêntico ao efeito B, mas é o mesmo, somente segundo o conceito, quer dizer, homônimo a ele) e assim por diante. Um bom exemplo do que chamamos na vida comum de ação recíproca é oferecido por uma teoria do deserto, dada por Humboldt (*Considerações Sobre a Natureza*, 2.^a edição, 2.^o volume, pág. 79). Ou seja, nos desertos de areia não chove, mas sim, nas montanhas cheias de vegetação que o delimitam. A causa não é a atração das montanhas sobre as nuvens, mas a coluna de ar aquecido que se eleva da planície arenosa impede que as vesículas de vapor se rompam e impele as nuvens para o alto. Sobre as montanhas, a corrente de ar que se eleva verticalmente é mais fraca, as nuvens descem e segue-se a precipitação no ar mais frio.

Assim, a falta de chuvas e ausência de vegetação do deserto ficam em ação recíproca: não chove, porque a superfície aquecida da areia irradia mais calor; o deserto não se transforma em estepo ou pradaria, porque não chove. Mas temos aqui, manifestamente, como no exemplo acima, apenas uma sucessão de causas e efeitos homônimos e absolutamente nada de essencialmente diverso da simples causalidade. O mesmo se passa com a oscilação do pêndulo, e também com a autoconservação dos corpos orgânicos, na qual igualmente a cada estado sucede um novo, que é da mesma espécie daquele pelo qual foi produzido, mas é individualmente um novo: só que a coisa aqui é mais complicada porque a cadeia não mais se compõe de membros de duas espécies, mas de membros de muitas espécies, de modo que um membro homônimo só retorna, depois que muitos outros se interpuserem. Mas, sempre, temos diante de nós, apenas uma aplicação da única e simples lei da causalidade, que dá a regra à sucessão dos estados e não alguma coisa que precise ser compreendida, por meio de uma função nova e especial do entendimento.

Ou, porventura, se quereria alegar como prova do conceito de ação recíproca que ação e reação são iguais? Mas isto está contido naquilo em que tanto insisti e que provei, detalhadamente, na dissertação "Sobre o Princípio da Razão": a

causa e o efeito não são dois corpos, mas dois estados sucessivos de corpos; conseqüentemente, cada um dos dois estados implica, também, todos os corpos afetados; deste modo, o efeito, isto é, o novo estado que se introduzir, por exemplo, no choque, estende-se a ambos os corpos na mesma proporção: por isso, tanto se transforma o corpo que sofre o choque, como o que o produz (cada um em proporção à sua massa e à sua velocidade). Se agrada chamar isto de ação recíproca, então todo efeito é inteiramente ação recíproca e, por isso, não sobrevém nenhum conceito novo e, ainda menos, para isso, uma nova função do entendimento, mas temos apenas um sinônimo supérfluo de causalidade. Exatamente essa perspectiva, porém, é enunciada por Kant, inadvertidamente, nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, onde a prova do quarto princípio da Mecânica começa: "Toda ação exterior no mundo é ação recíproca". Como podem, então, encontrar-se a priori, no entendimento, funções distintas para a simples causalidade e para a ação recíproca, e, até mesmo, a sucessão real das coisas só ser possível e cognoscível, mediante a primeira e a coexistência das mesmas, só mediante a última? De acordo com isso, se toda ação é ação recíproca, a sucessão e a simultaneidade também seriam o mesmo e assim tudo no mundo seria ao mesmo tempo. Se a verdadeira ação recíproca se desse, então o moto perpétuo seria possível, e mesmo certo a priori: pelo contrário, porém, como fundamento da afirmação de que ele é impossível, está a convicção a priori de que não há verdadeira ação recíproca e não existe nenhuma forma de entendimento para ela.

Também Aristóteles nega a ação recíproca em sentido próprio: pois observa que duas coisas poderiam ser de fato causas recíprocas, mas apenas se se entender isso, num sentido diferente, para cada uma delas, por exemplo, uma age sobre a outra como motivo, e esta age sobre aquela como causa de seu movimento. A saber, encontramos em duas passagens estas mesmas palavras: *Física*, livro 2, cap. 3 e *Metafísica*, livro 5, cap. 2 [pág. 195 a 9, pág. 1013 b 10]: *Esti de tina kai allelon aitia. Oton to ponein aition tes euexias kai aute tou ponein. All' ou auton tropon, alla to men os telos, to de os arke kineseos. (Sunt praetera, quae sibi sunt mutuus causae ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii; at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.)*¹² Se ele admite, além disso, propriamente uma ação recíproca, então ele a teria apresentado aqui, pois ele está, em ambas as passagens, ocupado em enumerar todas as espécies possíveis de causas. Nos *Analytica Posteriora*, livro 2, cap. 11, ele fala de um circuito de causas e efeitos, mas não de uma ação recíproca.

4) As categorias da *modalidade* têm sobre as demais a vantagem, de que aquilo pelo que cada uma delas se expressa, corresponde efetivamente à forma do juízo da qual deriva; o que quase não acontece no caso das outras categorias, porque, na maioria das vezes, são deduzidas a partir das formas do juízo, com a mais arbitrária violência. Que sejam, portanto, os conceitos do possível, do real e do necessário que dão ensejo à forma problemática, assertórica e apodítica do

¹² Há muitas coisas que são causas uma da outra, como o exercício é causa do bem-estar, e este do exercício, mas não do mesmo modo; uma porém como fim, a outra como princípio do movimento, (N. da T.)

juízo é perfeitamente verdadeiro. Que, no entanto, aqueles conceitos sejam formas do entendimento especiais, originárias e não mais deriváveis, não é verdade. Antes, derivam elas da única forma originária de todo conhecimento que, portanto, é por nós conhecida a priori, o princípio de razão e, aliás, imediatamente a partir deste, deriva o conhecimento da necessidade, em contrapartida, somente porque a reflexão foi a este aplicada é que surgem os conceitos de contingência, possibilidade, impossibilidade e realidade. — Todos esses conceitos não se originariam, portanto, de modo algum, de *uma* força do espírito, o entendimento, mas nascem através do conflito do conhecimento abstrato com o intuitivo, como logo se verá.

Afirmo que ser necessário e “ser consequência de uma razão dada” são conceitos completamente permutáveis e perfeitamente idênticos. Não podemos jamais conhecer algo ou, mesmo, simplesmente pensá-lo como necessário, senão quando o encaramos como consequência de uma razão dada, e o conceito de necessidade não contém absolutamente nada além desta dependência, desse estar posto por um outro e desse inevitável seguir-se dele. Ele existe e subsiste, pois, única e exclusivamente pela aplicação do princípio de razão. Portanto, existem, de acordo com as diferentes modalidades deste princípio, uma necessidade física (do efeito a partir da causa), uma lógica (pela razão do conhecer, nos juízos analíticos, silogismos e assim por diante), uma matemática (de acordo com o princípio do ser no espaço e no tempo) e, finalmente, uma necessidade prática, com o que não queremos, porventura, indicar o ser determinado por um suposto imperativo categórico, mas a ação que sobrevém necessariamente, dado um caráter empírico, de acordo com motivos presentes. Todo necessário é porém apenas relativo, quer dizer, sob a pressuposição da razão da qual se segue: por isso, a necessidade absoluta é uma contradição. No restante, refiro-me ao § 49 da dissertação “Sobre o Princípio da Razão”.

O oposto contraditório, isto é, a negação da necessidade, é a contingência. O conteúdo deste conceito é, pois, negativo, ou seja, nada além disto: falta da conexão expressa pelo princípio de razão. Consequentemente é também o contingente, sempre, apenas relativo: quer dizer, ele é tal em referência a algo que *não* é sua razão. Cada objeto (*Objekt*), de qualquer espécie que seja, por exemplo, cada acontecimento no mundo real é sempre necessário e contingente, ao mesmo tempo; *necessário* em relação àquilo que é sua causa, contingente em relação a tudo o mais. Assim, seu contato no espaço e no tempo com tudo o mais é um mero coincidir, sem ligação necessária: por isso, também as palavras acaso (*Zufall*), symptoma, contingens. Tão pouco pensável, quanto uma necessidade absoluta, é um acaso absoluto. Pois este último seria, precisamente, um objeto que não estaria com nenhum outro em relação de consequência a razão. Mas a sua irrepresentabilidade é propriamente o conteúdo, expresso negativamente, do princípio de razão, que teria de ser derrubado, para pensar-se um acaso absoluto: este mesmo teria porém nesse caso perdido também todo significado, pois o conceito do casual só o tem com referência àquele princípio e significa que dois objetos não estão entre si em relação de razão e consequência.

Na natureza, enquanto é ela representação intuitiva, tudo o que acontece é necessário: pois procede de sua causa. Se observarmos, porém, este acontecimento particular com referência ao restante, que não é sua causa, o reconhecemos como casual: mas isto já é uma reflexão abstrata. Se, agora, abstrairmos totalmente, ainda mais, num objeto da natureza, sua relação causal com o restante, portanto sua necessidade e contingência, esta espécie de conhecimento é contida pelo conceito de *efetivo*, em que se observa apenas o *efeito*, sem buscar-se a causa, em relação à qual se deveria chamá-lo de *necessário* e, em relação ao resto, de *contingente*. Isto tudo baseia-se, por fim, em que a modalidade do juízo não indica tanto a natureza objetiva das coisas, quanto a relação de nosso conhecimento com elas. Como, porém, na natureza, tudo procede de uma causa, todo efetivo é também necessário: porém, ainda assim, só na medida em que está neste tempo e neste lugar; pois, somente até aí, estende-se a determinação pela lei da causalidade. Deixemos porém a natureza intuitiva e passemos para o pensamento abstrato; assim, poderemos nos representar, na reflexão, todas as leis da natureza que nos são conhecidas parte a priori, parte apenas a posteriori e esta representação abstrata contém tudo que está na natureza, em *qualquer* tempo e em *qualquer* lugar, mas com abstração de todo lugar e tempo determinados: e justamente com isso, através de uma tal reflexão, entramos no vasto reino da *possibilidade*. O que, porém, até mesmo aqui, não encontra lugar é o *impossível*. É manifesto que possibilidade e impossibilidade existem apenas para a reflexão, para o conhecimento abstrato da razão e não para o conhecimento intuitivo: ainda que sejam as formas puras deste, que fornecem à razão, a determinação do possível e do impossível. Conforme as leis da natureza, das quais partimos, no pensamento do possível e do impossível, forem conhecidas a priori ou a posteriori, é a possibilidade ou impossibilidade, metafísica ou apenas física.

Desta exposição, que não precisa de qualquer prova, pois se apóia, imediatamente, no conhecimento do princípio de razão e no desenvolvimento dos conceitos de necessário, real e possível, resulta, à suficiência, como é totalmente sem fundamento a hipótese de Kant de três funções especiais do entendimento para aqueles três conceitos e que ele, mais uma vez aqui, não se deixou perturbar, por nenhum escrúpulo, na execução de sua simetria arquitetônica.

Ora, a isto acrescenta-se ainda o grande erro, de ter confundido, um com o outro, os conceitos de necessidade e acaso, decerto seguindo os passos da filosofia anterior. Aquela filosofia anterior havia usado, precisamente, a abstração para o seguinte abuso: era manifesto que aquilo, cuja razão é posta, segue-se inevitavelmente, isto é, que não pode não ser, logo é necessário. Mas ativeram-se, tão-somente, a esta última determinação e disseram: é necessário, aquilo que não pode ser de outro modo ou cujo contrário é impossível. Mas descuidaram-se do fundamento e da raiz de tal necessidade e passaram por cima da relatividade de toda necessidade, que daí resulta e criaram, com isso, a ficção, totalmente impensável, de uma *necessidade* absoluta, isto é de um algo, cujo existir (*Dasein*) fosse tão inevitável, quanto a consequência a partir da razão, que não seria, porém,

consequência de uma razão e, portanto, não dependeria de nada, aposição essa que é uma petição absurda, porque contradiz o princípio de razão. Partindo-se então desta ficção, explicou-se, diametralmente contra a verdade, precisamente tudo o que está posto por uma razão, como casual e comparava-se esta, com aquela necessidade absoluta, completamente apanhada no ar, e contraditória no seu conceito consigo mesma.¹³

Esta determinação, basicamente invertida, do casual mantém-se também em Kant e é dada como explicação: *Crítica da Razão Pura*, V, páginas 289-291, 243 V, 301; 419, 458, 460; V, 447, 486, 488. Ai, ele chega a cair na mais manifesta contradição consigo mesmo, ao dizer na página 301: "Todo contingente tem uma causa" e acrescentar: "contingente é aquilo cujo não ser é possível". Algo porém tem uma causa, cujo não ser é inteiramente impossível: logo é necessário. De resto, pode-se encontrar, já em Aristóteles, a origem de toda esta explicação falsa do necessário e do contingente e, especificamente, na *De generatione et corruptione*, livro 2, cap. 9 e 11, onde o necessário é justamente explicado como aquilo cujo não ser é impossível: a ele contrapõe-se aquilo cujo ser é impossível, e, entre ambos, está então o que pode ser ou não ser: logo, o que nasce e perece e este seria então o contingente. De acordo com o acima dito, é claro que esta explicação, como muitas outras de Aristóteles, surgiu do permanecer nos conceitos abstratos, sem retornar ao concreto e intuitivo, no qual porém está a fonte de todos os conceitos abstratos e, através do qual, estes têm de ser, por isso, constantemente controlados. "Algo, cujo não ser é impossível" pode ser sempre pensado em abstrato: mas se, com isso, formos ao concreto, real, intuitivo não encontraremos nada, para documentar esse pensamento, sequer como possível, além da mencionada consequência de uma razão dada, cuja necessidade é, no entanto, relativa e condicionada.

Nesta oportunidade, acrescento algumas observações sobre aqueles conceitos da modalidade. Já que toda necessidade repousa sobre o princípio de razão e, por isso mesmo, é relativa, todos os juízos *apodíticos* são originariamente e, em sua significação última, *hipotéticos*. Tornam-se *categóricos* apenas pela introdução de uma premissa menor *assertórica*, portanto na conclusão. Se esta premissa menor é ainda indecisa e esta indecisão é expressa, isso dá o juízo *problemático*.

O que no universal (como regra) é apodítico (uma lei da natureza), sempre é apenas problemático, em relação a um caso singular, porque antes é preciso que sobrevenha efetivamente a condição que subsume o caso à regra. E, inversamente, o que no singular como tal é necessário (apodítico), (cada mudança indivi-

¹³ Nota: Veja-se os *Pensamentos racionais sobre Deus, sobre o mundo e sobre a alma*, de Christian Wolff, páginas 577-579. É estranho que ele só explique como contingente apenas o necessário, segundo o princípio de razão do devir, isto é, o que acontece a partir de causas, e que reconheça também, como necessário, o que o é, segundo as demais modalidades do princípio de razão, por exemplo, o que se segue da essência (definição), portanto os juízos analíticos, e, além disso, também, as verdades matemáticas. Como fundamento disto, declara que só a lei da causalidade daria séries sem fim, mas as outras espécies de razão dariam séries finitas. Isto não acontece, todavia, nas modalidades do princípio de razão no espaço e no tempo puros, mas vale só para a razão lógica do conhecer: mas, para esta, ele sustenta a necessidade matemática. Confira-se minha dissertação "Sobre o Princípio da Razão", 50.

dual necessária pela sua causa), torna-se, novamente, apenas problemático, quando enunciado genérica e universalmente, porque a causa sobrevinda só alcançou o caso individual e o juízo apodítico, sempre hipotético, enuncia apenas leis universais e não casos individuais, sem mediação. Isto tudo tem seu fundamento em que a possibilidade só existe no domínio da reflexão e para a razão, o efetivo só no domínio da intuição e para o entendimento; o necessário para ambos. Inclusive a distinção entre necessário, real e possível só existe, propriamente, em abstrato e segundo o conceito. No mundo real, em contrapartida, todas as três coincidem em um só. Pois tudo o que acontece, acontece *necessariamente*, porque acontece por meio de causas e estas mesmas têm, por sua vez, causas, de modo que todos os eventos do mundo, grandes como pequenos são um rigoroso encadeamento do que acontece necessariamente. De acordo com isso, todo efetivo é, ao mesmo tempo, um possível e entre a efetividade e a necessidade não há nenhuma distinção na realidade e, também, nenhuma entre efetividade e possibilidade, pois o que não aconteceu, isto é, não tornou-se efetivo, também não era possível, porque não sobrevieram as causas, sem as quais isso jamais teria podido acontecer, nem poderiam ter sobrevivido, no grande encadeamento das causas: era, portanto, algo impossível. Todo acontecimento é pois, ou necessário, ou impossível. Tudo isto só vale, no entanto, para o mundo real empírico, isto é, para o complexo das coisas singulares e, portanto, para a totalidade do singular como tal. Se considerarmos porém as coisas no universal, por meio da razão, captando-as in abstracto, então separam-se, novamente, necessidade, efetividade e possibilidade: reconhecemos então, tudo aquilo que é conforme às leis a priori que pertencem ao nosso intelecto, como possível em geral e aquilo que corresponde às leis empíricas da natureza, reconhecemos como possível, neste mundo, mesmo se nunca se tornou efetivo, distinguimos assim claramente o possível do efetivo. O efetivo é, sempre, apenas captado como tal, por quem conhece sua causa: abstraído desta, ele é e é chamado, contingente. Esta consideração nos dá também a chave para aquela *contentio peri dynaton* (querela dos possíveis) entre o megárico Diodoro e Crisipo, o estóico, que Cícero relata no livro *De fato*. Diodoro diz: Só o que se torna efetivo, era possível: e todo o efetivo é também necessário. Crisipo retruca: Há muito possível, que nunca se efetiva: pois, somente o necessário se efetiva. Podemos explicar, do seguinte modo: A efetividade é a conclusão de um silogismo, para o qual a possibilidade dá as premissas. Mas, para tanto, é exigida não só a premissa maior mas também a menor: Só ambas dão a plena possibilidade. A maior dá propriamente uma possibilidade universal, in abstracto, meramente teórica: esta, em si, ainda não torna nada possível, quer dizer, capaz de tornar-se efetivo. Para isso, é necessária ainda a menor, como a que dá a possibilidade para o caso singular, subsumindo-o à regra. Esta se converte, precisamente por este meio, em efetividade.

Por exemplo:

Maior: Todas as casas (consequentemente também a minha casa) podem incendiar-se.

Menor: Minha casa pega fogo.

Conclusão: Minha casa incendia-se.

Pois toda proposição universal, logo toda premissa maior, só determina as coisas no aspecto da efetividade, sob uma pressuposição, portanto, hipoteticamente: por exemplo, o poder incendiar-se tem como pressuposição o pegar fogo. Esta pressuposição é introduzida pela premissa menor. A premissa maior sempre carrega o canhão: porém só quando a menor acende a mecha, segue-se o disparo, a conclusão. Isto vale, de fio a pavio, para a relação da possibilidade com a efetividade. Ora, por isso, a conclusão, que é o enunciado da efetividade, segue-se sempre *necessariamente*. Daí resulta que tudo o que é efetivo, é também necessário, o que também fica claro a partir do fato de que, o ser necessário só quer dizer “ser consequência de uma razão dada”: esta é, no efetivo, uma causa: logo todo efetivo é necessário. Por isso vemos aqui coincidirem os conceitos de possível, efetivo e necessário, e não apenas o último pressupõe o primeiro, mas também, inversamente. O que os mantém separados, é a limitação do nosso intelecto pela forma do tempo: pois o tempo é o mediador entre a possibilidade e a efetividade. A necessidade do acontecimento singular deixa-se compreender, plenamente, pelo conhecimento do conjunto de suas causas: mas, o coincidir de todas estas causas diferentes e independentes entre si aparece para nós, como *contingente* e mesmo sua independência mútua é o próprio conceito da contingência. Mas, como cada uma delas foi a consequência necessária de *sua* causa, cuja cadeia não tem princípio, mostra-se assim, que a contingência é um mero fenômeno subjetivo que nasce da limitação do horizonte do nosso entendimento e é tão subjetivo quanto o horizonte ótico, em que o céu toca a terra.

Já que necessidade é o mesmo que “consequência de uma razão dada”, então, é preciso também que ela apareça, em cada modalidade do princípio de razão, como uma necessidade especial e tenha também sua antítese na possibilidade e impossibilidade, que nasce, sempre, somente da aplicação ao objeto da consideração abstrata da razão. Por isso, contrapõem-se às quatro espécies de necessidades, acima mencionadas, outras tantas espécies de impossibilidades: a física, a lógica, a matemática e a prática. Ai, ainda pode ser observado que, para quem se mantém inteiramente dentro do domínio dos conceitos abstratos, a possibilidade sempre adere ao conceito mais universal, a necessidade ao mais restrito: por exemplo, “um animal *pode* ser uma ave, um peixe, um anfíbio e assim por diante” — “um rouxinol *tem que* ser uma ave, esta um animal, este um organismo e este um corpo”. — Propriamente porque a necessidade lógica, que é expressa pelo silogismo, vai do universal para o particular e nunca inversamente. Ao contrário, na natureza intuitiva (as representações da primeira classe) tudo é propriamente necessário pela lei da causalidade: somente a reflexão superveniente pode captá-lo, ao mesmo tempo, como contingente, comparando-o com o que não é sua causa e também, como mera e puramente efetivo, pela abstração de toda conexão causal: só nesta classe de representações tem propriamente lugar o conceito de *efetivo*, como também já mostra o fato de que essa palavra deriva do conceito causa e efeito. Na terceira classe de representações, a pura intuição matemática, para quem fica inteiramente dentro da mesma, é pura necessidade: a

possibilidade nasce aqui, também, meramente em referência aos conceitos da reflexão: por exemplo "um triângulo *pode* ser retangular, obtusângulo, e quiângulo; *tem* que ter três ângulos, que somam dois retos". Logo aqui se chega ao *possível* apenas pela passagem do intuitivo ao abstrato.

Depois desta exposição que pressupõe a lembrança do que foi dito na dissertação "Sobre o Princípio da Razão", bem como do que foi dito no primeiro livro do presente escrito, espero que não haja mais nenhuma dúvida sobre a origem verdadeira e bastante diferenciada daquelas formas dos juízos que a tábua das categorias põe diante de nossos olhos, como também sobre a inadmissibilidade e total ausência de fundamento da hipótese de doze funções especiais do entendimento para explicação dessas formas. Sobre isso já dão indícios muitas observações isoladas e muito fáceis de fazer. Assim, é necessário um grande amor pela simetria e muita confiança num fio condutor tirado dela, para admitir que um juízo afirmativo, um categórico e um assertórico sejam três coisas, tão fundamentalmente diversas, que justificariam a admissão, para cada um deles, de uma função bem própria do entendimento.

O próprio Kant deixa transparecer a consciência da insustentabilidade da sua doutrina das categorias, quando abandona, na 2.^a edição várias longas passagens (a saber, páginas 241, 242, 244-246, 248-253) do 3.^o capítulo da *Análise dos Princípios* (phaenomena et noumena) da 1.^a edição, que deixariam muito abertamente à luz do dia a fraqueza daquela doutrina. Assim, por exemplo, diz ele ali mesmo, na pág. 241, não ter definido as categorias individualmente, porque não as poderia ter definido, mesmo se o tivesse querido, porque elas não são passíveis de qualquer definição — tinha aqui esquecido o que dissera, na pág. 82 da mesma 1.^a edição: "Abstenho-me deliberadamente da definição das categorias, ainda que, possivelmente, as tenha em meu poder". Isto era então — *sit venia verbo* (Com o perdão da palavra) — vento. Ele porém deixou ficar esta última passagem. E assim, todas aquelas passagens, depois sabiamente eliminadas, deixam transparecer que nada de claro se pode pensar nas categorias e que toda esta doutrina assenta sobre pés fracos. Ora, esta tábua das categorias é que deveria ser o fio condutor, pelo qual toda metafísica, e mesmo toda consideração científica deveria orientar-se (*Prolegomena*, § 39). E, com efeito, ela não é apenas o fundamento de toda filosofia kantiana e o tipo, segundo o qual a simetria dela é levada a efeito por toda parte, como já mostrei acima, mas tornou-se, bem literalmente, o leito de Procrusto, no qual Kant entala toda consideração possível, com uma violência que considerarei, agora, um pouco mais de perto, ainda. O que não fizeram, depois, em tal oportunidade, os "imitadores, servum pecus"! (rebanho servil). Isto já se viu. Aquela violência, portanto, é exercida, pondo-se totalmente de lado e esquecendo-se o significado das expressões designadas pelos títulos, formas de juízo e categorias e atendo-se somente a estas expressões. Estas têm, em parte, sua origem nos *Analytica Priora* I, 23 de Aristóteles (pág. 45 B 15) *peri polotetos kai posotetos ton tou silogismou horon: de qualitate et quantitate terminorum sillogismi* (sobre a qualidade e a quantidade dos termos do silogismo); são, porém, escolhidas arbitrariamente: pois se poderia

muito bem ter designado o âmbito dos conceitos, ainda por outro modo que não pela palavra *quantidade*, embora, justamente esta se adapte melhor ao seu objeto, do que os demais títulos das categorias. Já a palavra *qualidade* se escolheu, manifestamente, pelo costume de se contrapor a qualidade à quantidade: pois, para a afirmação e negação, o nome qualidade é tomado, de fato, bastante arbitrariamente. Ora, toda quantidade no tempo e no espaço e cada qualidade possível das coisas, física, moral e assim por diante é, porém, posta por Kant, sob aqueles títulos de categorias, em toda consideração que ele faz, ainda que, entre essas coisas e aqueles títulos das formas do juízo e do pensamento, não exista o mínimo em comum afora a denominação contingente e arbitrária. É preciso ter presente todo alto respeito, que, de resto, é devido a Kant, para não exteriorizar, com expressões duras, a indignação que esse procedimento provoca. O próximo exemplo nos é agora oferecido pela tábua fisiológica pura dos princípios universais da ciência da natureza. O que tem, afinal, a ver a quantidade dos juízos com o fato de que toda intuição tenha uma grandeza extensiva? O que tem a ver a qualidade com o fato de que a sensação tenha um grau? A primeira repousa muito mais em que o espaço é a forma de nossa intuição externa e a segunda não é nada mais do que uma percepção empírica e, além disso, totalmente subjetiva, extraída somente da consideração da índole de nossos órgãos sensoriais. Mais adiante, na tábua que assenta o fundamento para a psicologia racional (*Crítica da Razão Pura*, pág. 344; V, 402) a *simplicidade* da alma é subsumida à qualidade: esta *simplicidade*, porém, é precisamente uma propriedade quantitativa e não tem qualquer referência à afirmação ou negação no juízo. Só que a quantidade deveria ter sido preenchida pela *unidade* da alma, que já está compreendida na *simplicidade*. Portanto, a modalidade é forçada a entrar de um modo ridículo, ou seja, a alma está em correspondência com objetos *possíveis*, porém, a correspondência pertence à relação, só que esta já está ocupada pela substância. A seguir, as quatro idéias cosmológicas que são a matéria das antinomias são reconduzidas aos títulos das categorias; voltaremos a isso, em detalhe, mais abaixo, no exame dessas antinomias. Muitos exemplos ainda mais gritantes, se é que isso é possível, fornece a *tábua das categorias da liberdade* (!) na *Crítica da Razão Prática* — além disso, na *Crítica do Juízo*, primeiro livro, que passa em revista o juízo de gosto, segundo os quatro títulos das categorias. Finalmente, *Os Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, que são inteiramente talhados, segundo a tábua das categorias, o que talvez seja, justamente, aquilo que ocasionou o que há de falso, imiscuído, aqui e ali, com o que há de verdadeiro e de excelente nesta importante obra. Basta ver, no final do primeiro capítulo como a unidade, multiplicidade e totalidade das direções das linhas devem corresponder às categorias, assim denominadas de acordo com a quantidade dos juízos.

O princípio da *persistência da substância* é derivado da categoria da subsistência e inerência. Nós a conhecemos porém, apenas a partir da forma do juízo categórico, isto é, da ligação de dois conceitos tomados como sujeito e predicado. Que violência então é ter feito aquele grande princípio metafísico depender

dessa simples forma puramente lógica! Só que isso aconteceu apenas por forma e por amor à simetria. A prova que aqui é dada a favor deste princípio fundamental põe, inteiramente, de lado, sua suposta origem a partir do entendimento e da categoria e é conduzida a partir da pura intuição do tempo. Mas, também esta prova é inteiramente incorreta. É falso que se dê no mero tempo uma *simultaneidade* e uma *duração*; estas representações resultam tão-só da unificação do *espaço* com o tempo, como já mostrei na dissertação "Sobre o Princípio da Razão", § 18, e detalhei, ainda mais, no § 4 do presente escrito; tenho que pressupor ambas explicações para o entendimento do que se segue. É falso que, em toda mudança, o tempo mesmo *permaneça*; pelo contrário, é precisamente ele mesmo que flui; um tempo que permaneça é uma contradição. A prova de Kant é insustentável, tanto que ele a apoiou até mesmo com sofismas; ele chega a cair aí na mais palpável contradição. Depois que ele (pág. 117; V, 219) estabelece falsamente a simultaneidade como um modo do tempo, diz ele de modo inteiramente correto na pág. 183; V, 226: "A simultaneidade não é um modo do tempo, no qual nenhuma parte é simultânea, mas todas são sucessivas". Na verdade, na simultaneidade, o espaço está tão implicado quanto o tempo. Pois se duas coisas são simultâneas e, no entanto, não são uma só, é que são diferentes quanto ao espaço; se dois estados de *uma* coisa são simultâneos (por exemplo o brilho e o calor do ferro) é que são dois efeitos contemporâneos de *uma* coisa, pressupõem, portanto, a matéria e esta, o espaço. Tomada rigorosamente, a simultaneidade é uma determinação negativa, cujo conteúdo consiste meramente em que duas coisas ou estados não são diferentes quanto ao tempo, tendo que buscar-se sua distinção em outra parte. Mas, certamente, é preciso que nosso conhecimento da persistência da substância, isto é, da matéria, repouse numa intelecção a priori, pois está acima de toda dúvida e, portanto, não pode ser tirado da experiência. Eu o derivo do fato de que o princípio de todo vir-a-ser e perecer, a lei da causalidade, da qual somos conscientes a priori, concerne, essencialmente, apenas às *transformações*, isto é, os *estados* sucessivos da *matéria*, portanto, é limitada à forma e deixa intocada a matéria, que, portanto, está presente na nossa consciência como o fundamento de todas as coisas, não submetido a nenhum vir-a-ser e perecer e, portanto, que sempre existiu e que sempre permanece. Uma fundamentação mais profunda da persistência da substância, extraída principalmente da análise da nossa representação intuitiva do mundo empírico, encontra-se no nosso primeiro livro § 4, onde foi mostrado que a essência da *matéria* consiste na total unificação do espaço e do tempo, unificação esta que só é possível mediante a representação da causalidade, por conseguinte só para o entendimento, que nada mais é que o correlato subjetivo da causalidade e, portanto, também a matéria não é outra coisa que o eficiente, quer dizer, o que é conhecido, de ponta a ponta, como causalidade; nela, ser e fazer efeito são o mesmo, o que a palavra *efetividade* já sugere. A unificação íntima de espaço e tempo — causalidade, matéria, efetividade — são assim algo uno e o correlato subjetivo deste *um* é o entendimento. A matéria tem que carregar em si as propriedades contraditórias dos dois fatores, pelos quais é produzida, e é a representação da causalidade que suprime o

contraditório de ambas e torna compreensível, sua coexistência, ao entendimento, pelo qual e somente para o qual a matéria é, e cuja faculdade inteira consiste em reconhecer a causa e o efeito: para ele, portanto, unificam-se na matéria, o fluxo inconsistente do tempo, aparecendo como mudança dos acidentes, com a imobilidade rígida do espaço, que se apresenta como a persistência da substância. Pois se também a substância percesse como os acidentes, então o fenômeno seria inteiramente libertado do espaço e só pertenceria, ainda, ao mero tempo. O mundo da experiência seria dissolvido pela anulação da matéria, aniquilação. Assim, da participação que o *espaço* tem na matéria, isto é, em todos fenômenos da efetividade — na medida em que é o contrário e a contrapartida do tempo e, portanto, não conhece em si e fora da união com aquele, nenhuma mudança — teria que ser explicado e derivado aquele princípio da persistência da substância, que cada qual reconhece com certeza a priori, mas, não só a partir do mero tempo, ao qual Kant, para este fim, atribui, de modo inteiramente paradoxal, uma permanência.

A inexatidão da prova, que agora se segue, do apriorismo e da necessidade da lei da causalidade, a partir da mera sucessão dos eventos, já provei detalhadamente na dissertação "Sobre o Princípio da Razão", § 23; posso pois, aqui, apenas remeter-me a ela.¹⁴ Exatamente o mesmo ocorre com a prova da ação recíproca, cujo conceito até fui obrigado a expor como nulo. Também sobre a modalidade, de cujos princípios segue-se agora a exposição, já foi dito o necessário.

Teria ainda muitas particularidades para refutar no prosseguimento ulterior da analítica transcendental; temo, todavia, cansar a paciência do leitor e deixá-las, portanto, para sua própria meditação. Mas sempre de novo se nos apresenta, na *Crítica da Razão Pura*, aquele erro capital e fundamental de Kant, que acima critiquei extensamente: a total falta de distinção entre o conhecimento abstrato e discursivo e o intuitivo. É isto o que difunde uma contínua obscuridade sobre a inteira teoria da faculdade de conhecer de Kant e não permite, nunca, ao leitor saber do que se fala, propriamente, de cada vez. É assim que ele, sempre, ao invés de entender, só presume, procurando entender o que foi dito cada vez, alternando pensamento e intuição e permanecendo sempre em oscilação. Aquela inacreditável falta de lucidez sobre a essência da representação intuitiva e da abstrata, como logo discutirei mais de perto, no capítulo "Sobre a distinção dos objetos em fenômenos e númenos", leva Kant à monstruosa afirmação de que sem pensamento, portanto, sem conceitos abstratos, não se daria nenhum conhecimento de um objeto e que a intuição, porque não é um pensamento, também não seria um conhecimento e, simplesmente, nada, a não ser uma mera afecção da sensibilidade, mera sensação! Ainda mais, que a intuição sem conceito seria completamente vazia e os conceitos, sem intuição, seriam sempre algo, ainda (pág. 253; V, 309). Ora, isto é exatamente o contrário da verdade: pois são jus-

¹⁴ Se se quiser, pode-se comparar, com aquela minha refutação da prova kantiana, as acusações anteriores que lhe foram feitas por Feder no § 28 do *Sobre o Espaço e a Causalidade* (para Prova da Filosofia Kantiana) e de Gottlob Ernst Schulze, *Crítica da Filosofia Teórica*, 2.º vol., pág. 422-442. (N. do A.)

tamente os conceitos que adquirem todo significado, todo conteúdo, unicamente por sua referência às representações intuitivas, das quais foram abstraídos, extraídos, quer dizer, formados pelo abandono de todo inessencial. Portanto, se deles é retirada a base da intuição, são vazios e nulos. As intuições, ao contrário, têm, em si mesmas, significado imediato e bastante grande (nelas objetiva-se a coisa-em-si): elas representam-se a si mesmas, enunciam-se por si mesmas, não têm um conteúdo meramente emprestado como os conceitos. Pois o princípio de razão impera sobre elas só como lei da causalidade e, como tal, determina apenas seu lugar no espaço e no tempo; não condiciona porém seu conteúdo e sua significação, como ocorre nos conceitos, onde se trata da razão do conhecer. De resto, ao que parece, é como se Kant, exatamente aqui, tivesse propriamente tido a intenção de distinguir a representação intuitiva da abstrata: ele censura a Leibniz e a Locke que o primeiro teria reduzido tudo à representação abstrata e o outro, à representação intuitiva. Mas, no entanto, não se chega a qualquer distinção: e ainda que Locke e Leibniz tenham cometido efetivamente aquele erro, fica a cargo de Kant um terceiro, que abrange ambos, a saber, ter misturado o intuitivo e o abstrato, em tal medida, que nasceu de ambos um híbrido monstruoso, um disparate, do qual não é possível nenhuma representação clara e que, por isso, só tinha que confundir, aturdir e pôr em conflito os discípulos.

Certamente é, com efeito, no referido capítulo "Da distinção de todos os objetos em fenômenos e númenos" que estão mais separados, do que em qualquer outro lugar, o pensamento e a intuição, só que a forma dessa distinção é aqui fundamentalmente falsa. É dito pois, na pág. 253, V 309: "Se elimino todo pensamento (através de categorias) de um conhecimento empírico, então não resta nenhum conhecimento de um objeto, pois, pela mera intuição, nada é pensado e o fato desta afecção da sensibilidade estar em mim, não constitui nenhuma referência de tal representação a qualquer objeto". Esta proposição contém, em certa medida, todos os erros de Kant, em uma noz: pois traz à luz que ele captou falsamente a relação entre sensação, intuição e pensamento e, assim, identifica a intuição, cuja forma deve ser o espaço e, aliás, em todas suas três dimensões, com a mera sensação subjetiva nos órgãos sensoriais, mas fazendo com que o conhecimento de um objeto só se introduza através de um pensamento diverso do da intuição. Digo, em contrapartida: os objetos (*Objekte*) são diretamente objetos (*Gegenstände*) da intuição, não do pensamento, e todo conhecimento de *objetos* (*Gegenstände*) é, originariamente, e em si mesmo, intuição — esta não é, porém, de modo algum, mera sensação, mas nela o entendimento já se mostra ativo. O *pensamento*, que se introduz unicamente no caso do homem, não no dos animais, é mera abstração a partir da intuição, não dá nenhum conhecimento fundamentalmente novo, não põe objetos que já não existissem antes, mas muda apenas a forma do conhecimento já adquirido pela intuição, ou seja, torna-o abstrato em conceitos, com o que fica perdida a intuitividade, mas, em compensação, torna-se possível a sua combinação, que amplia, incomensuravelmente, sua aplicabilidade. O *estofo* de nosso pensamento não é, no entanto, outro, a não ser nossas próprias intuições e não é algo que, não estando contido na intuição, se-

ria trazido só pelo pensamento. Portanto, é preciso que, para tudo o que aparece em nosso pensamento, se possa mostrar seu estofo em nossa intuição: pois senão seria um pensamento vazio. Se bem que, este estofo seja trabalhado e transformado de múltiplas maneiras pelo pensamento. É preciso, no entanto, que ele possa ser restabelecido e que o pensamento possa ser reconduzido a ele, assim como um pedaço de ouro, saído de todas suas soluções, oxidações, sublimações e ligas, por fim, é novamente reduzido e apresenta-se, de novo, em estado de régulo e não diminuído. Isto não poderia ser assim, se o próprio pensamento tivesse acrescentado algo, e, aliás, o principal, ao objeto.

Todo o capítulo seguinte sobre a anfibologia é meramente uma crítica da filosofia leibniziana, e, como tal, correto no seu todo, embora seja inteiramente trabalhado apenas por amor à simetria arquitetônica, que aqui também, dá o fio condutor. Assim, para se forçar a analogia com o *organon* aristotélico, é estabelecida uma tópica transcendental, que consiste em que todo conceito deve ser refletido segundo quatro acepções, para poder estipular a qual faculdade de conhecimento ele pertenceria. Aquelas quatro acepções são, porém, admitidas totalmente a bel-prazer e, com igual direito, podem acrescentar-se ainda dez outras; o número de quatro corresponde, porém, aos títulos das categorias. Por isso, dá-se um jeito de distribuir entre elas as doutrinas leibnizianas principais. Assim, através dessa crítica, em certa medida, fica marcado, com a chancela de erros naturais da razão, aquilo que eram meramente falsas abstrações de *Leibniz* que, ao invés de aprender com seus grandes contemporâneos filosóficos, Locke e Espinosa, preferiu pôr à mesa suas próprias invenções estranhas.

No capítulo das Anfibologias da reflexão é dito, no final das contas, que possivelmente poderia haver uma espécie de intuição totalmente diferente da nossa e, a ela, serem, no entanto, aplicáveis as nossas categorias; por isso, os objetos daquela *hipotética* intuição seriam os *noumena*, coisas, que apenas se deixam pensar por nós, mas como nos falta, e até, é totalmente problemática, a intuição que daria significado àquele pensamento, também o objeto daquele pensar seria, apenas, uma possibilidade totalmente indeterminada. Mostrei acima, através de citações, que Kant, na maior contradição consigo mesmo, estabelece as categorias, ora como condição da representação intuitiva, ora como função do pensar meramente abstrato. Aqui, apresentam-se elas, exclusivamente, neste último significado e, de fato, parece que ele tivesse querido atribuir-lhes, meramente, um pensamento discursivo. Se, efetivamente, é esta sua opinião, então no começo da *Lógica Transcendental*, antes de especificar, tão extensamente, as diferentes funções do entendimento, deveria ter necessariamente caracterizado o pensar em geral, distinguindo-o, conseqüentemente, do intuir, deveria ter mostrado que conhecimento dá o mero intuir e qual o novo que se acrescenta através do pensar. Assim, se teria sabido do que ele propriamente fala, ou, antes, ele teria falado de modo totalmente diferente, a saber, primeiro do intuir e depois do pensar, enquanto que, agora, ele tem sempre de se haver com um intermediário de ambos, que é um híbrido. Assim, não haveria também aquela grande brecha entre a *estética transcendental* e a *lógica transcendental*, onde ele, depois da exposição da

mera forma da intuição, repele seu conteúdo, a totalidade da percepção empírica, com o dito "ela é *dada*" e não pergunta como ela vem à existência, se com, ou sem entendimento; mas, passa de um salto, para o pensamento abstrato e, nem sequer, para o pensar em geral, mas, diretamente, para certas formas do pensar, e não diz nenhuma palavra sobre o que seja o pensamento, o que seja o conceito, qual a relação do abstrato e discursivo ao concreto e intuitivo, qual a distinção entre o conhecimento do homem e o dos animais e sobre o que seja a razão.

Precisamente aquela distinção, pela qual Kant passa totalmente por alto, entre o conhecimento abstrato e o intuitivo era, porém, aquilo que os antigos filósofos designavam por *phainomena* e *noumena*,¹⁵ e cuja antítese e incomensurabilidade tanto lhes deram que fazer, nos filosofemas dos eleatas, na doutrina platônica das idéias, na dialética dos megáricos e, mais tarde, aos escolásticos na disputa entre nominalismo e realismo, cuja semente, de desenvolvimento tardio, já estava contida na direção oposta dos espíritos de Platão e Aristóteles. Kant, porém, que descuidou totalmente, de maneira irresponsável, da questão, para cuja designação já estavam ocupadas aquelas palavras *phainomena* e *noumena*, apodera-se então das palavras, como se elas estivessem ainda sem dono, para com elas, designar suas coisas-em-si e suas aparições.

Depois que eu tive que rejeitar a doutrina das categorias de Kant do mesmo modo que ele rejeitou a de Aristóteles, quero aqui apontar, a modo de proposta, um terceiro caminho para alcançar o pretendido. A saber, aquilo que ambos procuravam, sob o nome de categorias, era, em todo caso, os conceitos mais universais, aos quais seria preciso subsumir todas as coisas, por mais diversas que fossem, por meio dos quais assim seria pensado no fim das contas todo o existente. Por isso mesmo, Kant as captou como as *formas* de todo pensar.

A gramática está para a lógica, assim como a roupa está para o corpo. Estes conceitos supremos, esta base fundamental da razão, que é o fundamento de todo pensamento mais especial, sem cuja aplicação, pois, nenhum pensamento pode caminhar, não deveriam estar contidos no seu termo final, nos conceitos que, por causa mesmo de sua transcendente universalidade (transcendentalidade), têm sua expressão numa classe completa de palavras e não em palavras isoladas, já que, em cada palavra, seja qual for, um deles já está implícito; de acordo com isso, não se terá que buscar sua designação, não no léxico, mas sim na gramática? Não deveriam, então, em última análise, aquelas distinções dos conceitos ser aquilo em virtude do que a palavra que as expressa é ou um substantivo, ou um adjetivo, um verbo, ou um advérbio, um pronome, uma preposição, ou qualquer outra partícula, em suma: as *partes orationis*? Pois, indiscutivelmente, estas designam as formas que todo pensamento toma de imediato e na qual, imediatamente, se move: por isso mesmo, são as formas essenciais da linguagem, as

¹⁵ Veja Sexto Empírico: *Pyrrhoniae hypotyposes* l. I, cap. 13; noumena phainomenois antetithe Anaxagoras (Intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras) [Anaxágoras contrapôs os pensáveis aos visíveis.] (N. do A.)

partes constitutivas fundamentais de toda linguagem, de modo que não podemos pensar nenhuma língua que não consistisse, no mínimo, de substantivos, adjetivos e verbos. Àquelas formas fundamentais, deveriam ser então subordinadas aquelas formas do pensamento que são expressas pelas flexões delas e, portanto, pela declinação e conjugação; é inessencial, na questão principal, saber se para sua designação pede-se ajuda ao artigo e ao pronome. Queremos ainda examinar a questão um pouco mais de perto e, de novo, lançar a pergunta: quais são as formas do pensamento?

1 — O pensamento consiste inteiramente de juízos: juízos são os fios de todo o seu tecido. Pois sem uso de um verbo nosso pensamento não sai do lugar e, todas as vezes que usamos um verbo, estamos julgando.

2 — Todo juízo consiste no conhecimento da relação entre sujeito e predicado, que ele separa ou une, com toda sorte de restrições. Ele os une pelo conhecimento da identidade efetiva de ambos, que só pode ter lugar em conceitos recíprocos; depois, no conhecimento de que um deles está sempre implícito no outro, ainda que não vice-versa — na proposição universal afirmativa; e, até chegar ao conhecimento de que um, às vezes, está implícito no outro — na proposição particular afirmativa. As proposições negativas seguem o caminho inverso. De acordo com isso, encontra-se, forçosamente, em todo juízo, sujeito, predicado e cópula, esta última afirmativa ou negativa, mesmo se cada um destes não é designado por uma única palavra, como ocorre, no entanto, com a maioria dos casos. Frequentemente *uma* palavra designa predicado e cópula, como: “Caio envelhece”, às vezes *uma* palavra designa todos os três, como: *concurritur*, isto é, “os exércitos defrontam-se”. Torna-se aqui manifesto que não se tem que buscar as formas do pensamento tão direta e imediatamente nas palavras, nem mesmo nas partes da oração, pois o mesmo juízo pode ser expresso, até mesmo na mesma língua, por palavras diferentes e, até mesmo, por diferentes partes de oração, mas o pensamento, ainda assim, permanece o mesmo, conseqüentemente também sua forma: pois o pensado não poderia ser o mesmo, em formas diferentes do próprio pensar. Mas é perfeitamente possível que a formação verbal seja diferente, quando se trata do mesmo pensamento e da mesma forma dele: pois ela é somente a roupagem externa do pensamento, o qual, em contrapartida, é inseparável de *sua* forma. Logo, a gramática só esclarece a roupagem das formas do pensar. As partes da oração podem, pois, ser derivadas das próprias formas originárias do pensar, independentes de todas as línguas: expressar essas formas, com todas as suas modificações, é sua destinação. São o instrumento delas, são sua vestimenta, que precisa estar exatamente ajustada à articulação de seus membros, de modo que esta seja ali reconhecível.

3 — Estas formas do pensar, efetivas, imutáveis e originárias são, por certo, a *tábua lógica dos juízos* de Kant, só que nesta encontram-se janelas cegas, em benefício da simetria e da tábua das categorias, as quais, portanto, precisam ser eliminadas; igualmente, uma falsa ordenação. Assim, pois:

a) Qualidade: afirmação ou negação, quer dizer, a ligação ou separação dos conceitos: duas formas. Depende da cópula.

b) Quantidade: o conceito do sujeito é tomado inteiro ou em parte: totalidade ou pluralidade. Pertencem ao primeiro também os sujeitos individuais: "Sócrates" significa "Todos os Sócrates" (Todos os que são Sócrates). Logo, apenas duas formas. Depende do sujeito.

c) Modalidade: tem efetivamente três formas. Determina a qualidade como necessária, efetiva ou contingente. Consequentemente, depende igualmente da cópula.

Estas três formas do pensamento têm sua fonte nas leis de pensamento, da contradição e da identidade. Mas, do princípio de razão e do princípio do terceiro excluído, nasce a:

d) Relação: ela só acontece quando se julga sobre juízos feitos e só pode consistir, ou no indicar a dependência de um juízo a outro (mesmo na pluralidade de ambos) e, por conseguinte, liga, na proposição *hipotética*, ou no indicar que juízos se excluem mutuamente e por conseguinte separa, na proposição *disjuntiva*. Depende da cópula, que aqui separa ou liga os juízos feitos.

As *partes da oração* e as formas gramaticais são modos de expressão das três partes constitutivas dos juízos, portanto, do sujeito, do predicado e da cópula, como também das possíveis relações entre estes e, portanto, das mesmas formas de pensamento enumeradas e das determinações e modificações mais próximas destas últimas. O substantivo, o adjetivo e o verbo são, pois, partes constitutivas fundamentais e essenciais da linguagem em geral, razão pela qual encontram-se, forçosamente, em todas as línguas. No entanto, pode-se pensar uma lógica na qual o adjetivo e o verbo estivessem sempre fundidos um ao outro, como estão, por vezes, em todas. Provisoriamente, pode-se dizer: para expressão do *sujeito* destinam-se substantivo, artigo e pronome — para expressão do *predicado*, o adjetivo, o advérbio, a preposição — para expressão da *cópula*, o verbo, que, com exceção do "esse", já contém em si o predicado. A gramática filosófica deve ensinar o mecanismo exato da expressão das formas do pensamento, como a lógica deve ensinar as operações com as próprias formas do pensamento.

Observação: Como advertência contra um desvio e como esclarecimento do acima dito, menciono a *Fundamentação Provisória da Filosofia da Linguagem*, de Sigmund Stern (1835), como uma tentativa totalmente malsucedida de construir as categorias a partir das formas gramaticais. A saber, ele confundiu totalmente o pensar com o intuir e, por isso, quis deduzir, das formas gramaticais, as supostas categorias da intuição, ao invés das categorias do pensamento e, portanto, pôr as formas gramaticais em relação direta com a *intuição*. Ele está atolado no grande erro de considerar que a *língua* se relaciona diretamente com a *intuição*: ao invés de relacionar-se, imediatamente, apenas ao *pensamento*, como tal, e, portanto, aos *conceitos abstratos* e somente por intermédio destes, à *intuição*, com a qual eles têm apenas uma relação que acarreta uma total mudança de forma. O que está na intuição e, portanto, também as relações que se originam do tempo e do espaço, torna-se, certamente, um objeto do pensamento; logo, tem que haver formas da linguagem também para expressá-lo, embora sempre in abstracto, enquanto conceitos. O material mais próximo do pensamento

são sempre conceitos e só a eles se referem as formas da lógica, nunca *diretamente* à intuição. Esta determina, sempre, apenas a verdade material das proposições, nunca a formal, que, como tal, se orienta, unicamente, segundo as regras da lógica.

Volto à filosofia kantiana e chego à *dialética transcendental*. Kant inaugura-a com a definição da *razão*, faculdade essa que deve desempenhar aí o papel principal, pois, até então, estavam no palco apenas a sensibilidade e o entendimento. Já acima, entre suas diferentes definições da razão, falei também desta que ele dá aqui, "que ela é a faculdade dos princípios". Ora, aqui é ensinado que todos os conhecimentos a priori, até agora considerados, que tornam possível a matemática pura e a ciência pura da natureza, dão meramente *regras*, e não *princípios*, porque provêm da intuição e das formas do conhecimento, e não de meros *conceitos*, o que seria exigido, para que se chamasse princípio. Este deve, portanto, ser um conhecimento *a partir de meros conceitos* e, no entanto, *sintético*. Isto é porém, pura e simplesmente, impossível. De meros conceitos nunca podem provir outras proposições, a não ser as *analíticas*. Se os conceitos devem ser ligados sinteticamente e, no entanto, a priori, então esta ligação deve, necessariamente, ser mediada por um terceiro termo, por uma pura intuição da possibilidade formal da experiência, do mesmo modo que os juízos sintéticos a posteriori são mediados pela intuição empírica: conseqüentemente, uma proposição sintética a priori nunca pode provir de meros conceitos. Mas nunca temos consciência a priori de nada que não seja o princípio de razão, em suas diferentes modalidades, e não é possível a priori nenhum outro juízo sintético, a não ser os que provêm daquilo que dá, àquele princípio, seu conteúdo.

Entrementes Kant se apresenta afinal com um pretenso princípio da razão correspondente à sua exigência, mas também somente com este *único*, do qual, em seguida, decorrem outros corolários. A saber, é aquele princípio que Christian Wolff estabelece e explica em sua *Cosmologia Generalis*, sec. I, cap. 2, § 93 e em sua *Ontologia* § 178. Como antes, meros filosofemas leibnizianos foram tomados, sob o título de anfibologias, por descaminhos naturais e necessários da razão e, como tais, foram criticados. Acontece aqui exatamente o mesmo com os filosofemas de Wolff. Kant apresenta este princípio da razão ainda com pouca clareza, indeterminação e fragmentação, posto sob uma luz crepuscular (pág. 307; V, 364 e 322; V, 379): claramente enunciado, porém, ele é o seguinte: "Se está dado o condicionado, então deve, necessariamente, estar dada também a totalidade de suas condições, portanto, também o *incondicionado*, unicamente pelo qual, aquela totalidade torna-se completa". A verdade aparente deste princípio é visualizada, de modo mais vivo, se nos representamos as condições e os condicionados como elos de uma cadeia suspensa, cuja extremidade superior não é visível, e, por isso, poderia prolongar-se ao infinito: mas, já que a cadeia não cai, mas mantém-se suspensa, então deve necessariamente haver, lá em cima, *um* elo que está fixado como primeiro e de uma maneira qualquer. Ou, mais resumidamente: a razão gostaria de ter um ponto de conexão para sua cadeia causal que remete para trás, ao infinito; isto lhe seria cômodo. Mas

queremos pôr à prova esse princípio, não em imagens, mas em si mesmo. Sintético, certamente ele é: pois que analiticamente não se segue do conceito do condicionado nada além daquilo que se segue do da condição. Mas, verdade a priori ele não tem, nem a posteriori, mas insinua sua aparência de verdade de uma maneira muito sutil, que agora tenho que pôr a nu. Imediatamente e a priori, temos os conhecimentos que o princípio de razão exprime nas suas quatro configurações. Todas as expressões abstratas do princípio de razão já são tomadas de empréstimo desses conhecimentos imediatos e são, pois, mediatas: quanto mais seus corolários. Já discuti acima como o conhecimento *abstrato* frequentemente une, de tal modo, diversos conhecimentos *intuitivos* em *uma* forma ou em *um* conceito, que eles, então, não mais se distinguem: portanto, o conhecimento abstrato relaciona-se com o intuitivo como a sombra aos objetos efetivos, cuja grande diversidade ela reproduz por meio de *um* contorno que abarca todos eles. O pretense princípio da razão utiliza-se, precisamente, dessa sombra. Para inferir do princípio de razão o incondicionado, que o contradiz diretamente, abandona com esperteza o conhecimento imediato e intuitivo do conteúdo do princípio de razão, nas suas figuras individuais, e serve-se apenas dos conceitos abstratos, que são extraídos deles e só, mediante ele, têm valor e significação, para, de um modo qualquer, fazer entrar de contrabando seu incondicionado no vasto âmbito daqueles conceitos. Seu procedimento aparece com a máxima clareza através da roupagem dialética: assim, por exemplo: "Se o condicionado está aí, deve, necessariamente, também, estar dada sua condição, e, aliás, por inteira, logo, completa, logo, a totalidade de suas condições, conseqüentemente, se elas constituem uma série, a série inteira, conseqüentemente também, seu primeiro princípio, logo, o incondicionado". Aí, já é falso que as condições para um condicionado pudessem, como tais, constituir uma *série*. Pelo contrário, para cada condicionado, é preciso que a totalidade de suas condições esteja contida na sua razão *vizinha*, da qual ele provém imediatamente e a qual, somente por isso, é razão suficiente. Assim, por exemplo, é o caso das diferentes determinações do estado que é causa, as quais têm que estar todas reunidas, antes que sobrevenha o efeito. Mas a série, por exemplo, a cadeia das causas, só nasce do fato de considerarmos, agora, outra vez, como condicionado aquilo que, há pouco, era a condição, quando, então, já recomeça do início toda a operação e o princípio de razão entra de novo com sua exigência. Porém, nunca pode dar-se, para um condicionado, uma série propriamente sucessiva de condições, que só existiria como tal e em função do último dos condicionados finitos; ela é sempre uma série alternante de condicionados e condições: a cada elo posto para trás, a cadeia é interrompida e a exigência do princípio de razão, inteiramente anulada; ela começa, de novo, no momento em que a condição se torna o condicionado. Logo, o princípio de razão *suficiente* exige, sempre, apenas a completude da *condição* mais imediata, nunca a completude de uma série. Mas este mesmo conceito de completude da condição deixa indeterminado, se ela deve ser simultânea ou sucessiva: e então, ao ser esta última escolhida, nasce a exigência de uma *série* completa de determinações que se seguem umas às outras. Meramente por uma abstra-

ção arbitrária, uma série de causas e efeitos é considerada como uma série de puras causas que ali estariam, apenas em função do último dos efeitos e seriam, por isso, exigidas como sua *razão suficiente*. Numa consideração mais próxima e mais atenta e que desça da universalidade indeterminada da abstração para o real singular e determinado, acha-se em contrapartida que a exigência de uma *razão suficiente* se refere apenas à completude das determinações da causa *imediate*, e não à completude de uma série. A exigência do princípio de razão extingue-se completamente, em cada razão suficiente dada. Ela porém recomeça, tão logo esta razão é considerada, novamente, como consequência: mas ela nunca exige, imediatamente, uma série de razões. Se, em contrapartida, ao invés de irmos à coisa mesma, mantemo-nos dentro dos conceitos abstratos, aquelas distinções desapareceram: nesse caso, uma cadeia de causas e efeitos alternantes ou de fundamentos e consequências lógicas é tomada por uma cadeia de puras causas ou fundamentos do último dos efeitos, e a *completude das condições*, somente através da qual uma razão se torna *suficiente*, aparece como uma completude daquela hipotética *série* de puras razões que só existiriam, em função da última das consequências. Aí apresenta-se, então, o princípio abstrato da razão, muito atrevidamente, com sua exigência do incondicionado. Mas para reconhecer a invalidade dessa exigência, nem sequer seria preciso uma crítica da razão mediante antinomias e solução para elas, mas apenas uma crítica da razão entendida no meu sentido, ou seja, uma investigação da relação do pensamento abstrato ao imediatamente intuitivo, por meio da descida da universalidade indeterminada do primeiro até a firme determinação deste último. Disto resulta, então, aqui, que a essência da razão não consiste, de modo algum, na exigência de um incondicionado: porque tão logo ela proceda com pleno discernimento, ela própria descobre, forçosamente, que um incondicionado (*Unbedingtes*) é literalmente um disparate (*Unding*). A razão, sendo uma faculdade de conhecimento, só pode, sempre, estar às voltas com objetos; porém, todo objeto para o sujeito está, necessária e irrevogavelmente, submetido e entregue aos cuidados do princípio de razão, não só *a parte ante*, mas também *a parte post* (isto é, com o objeto está também posto o princípio de razão e, com o princípio de razão, está também posto o objeto). A validade do princípio de razão está de tal modo contida na forma da consciência, que é absolutamente impossível representar-se objetivamente nada, do qual não se pudesse exigir mais nenhum *Por-quê*; portanto, nenhum *absolutum* absoluto, que seria como uma venda nos olhos. Que a comodidade faça este ou aquele deter-se em qualquer parte e assumir, a seu bel-prazer, um tal absoluto, nada pode fazer contra aquela inexpugnável certeza a priori, mesmo se, ao fazê-lo, assumir um ar muito superior. Com efeito, todo o palavrorio sobre o absoluto, este tema quase que exclusivo das tentativas de filosofia, ensaiadas desde Kant, nada mais é do que a prova cosmológica disfarçada. Ou seja, esta prova que, em consequência do processo que lhe foi movido por Kant, foi declarada privada de todos os direitos e fora-da-lei, não podendo mais mostrar-se em sua verdadeira figura, entra em cena, por isso, sob toda a sorte de disfarces, ora com distinção, sob o manto da intuição intelectual, ou do pensamento puro, ora como um sus-

peito vagabundo que consegue o que quer, ora mendigando, ora ameaçando com os mais humildes filosofemas. Se vossas senhorias fazem questão absoluta de um *absolutum*, então lhes porei nas mãos um, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que vossas esgarçadas figuras de nuvens: é a matéria. Ela é incriada e imperecível, portanto efetivamente independente e "quod per se est et per se concipitur".¹⁶ Tudo provém do seu seio e para ele retorna: que mais se pode desejar de um absoluto? Mas antes, se deveria clamar àqueles, a quem nenhuma crítica da Razão atingiu:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang? ¹

Que o regresso para uma causa incondicionada, para um começo primeiro, não esteja, de modo algum, fundado na essência da razão, está de resto provado, também facticamente, pelo fato de que as religiões primordiais do gênero humano, que têm ainda agora o maior número de adeptos sobre a Terra, ou seja, o bramismo e o budismo, não conhecem nem toleram tais hipóteses, mas fazem remontar ao infinito a série dos fenômenos, mutuamente condicionantes. Remeto-me, sobre este ponto, à observação que se segue mais abaixo, na crítica da primeira antinomia e, além disso, pode-se ainda consultar a *Doctrine of Buddhism* de Upham (pág. 9) e, em geral, todo e qualquer relato autêntico sobre as religiões da Ásia. Não se deve identificar judaísmo e razão.

Kant que não quer, de nenhum modo, afirmar seu suposto princípio racional, como válido objetivamente, mas apenas como subjetivamente necessário, deduz o mesmo como tal, apenas por meio de um sofisma fútil (pág. 307; V, 364). Ou seja, porque nós buscamos subsumir toda verdade por nós conhecida, sob uma outra mais universal, até onde der, isto nada mais deve ser senão, precisamente, aquela caçada ao incondicionado que pressupusemos. Na verdade, porém, não fazemos outra coisa nesta busca, a não ser aplicar aquela razão, quer dizer, aquela faculdade do conhecimento abstrato e universal, que distingue o homem adulto, dotado de linguagem e pensante, do animal, o escravo do presente, e usá-la para fins de simplificação de nosso conhecimento, através de uma visão de conjunto. Pois o uso da razão consiste, justamente, em conhecermos o particular através do universal, o caso através da regra e esta através de uma regra mais universal e, assim, buscamos o mais universal dos pontos de vista: por meio de tal visão de conjunto, nosso conhecimento torna-se tão mais facilitado e aperfeiçoado, que nasce daí a grande diferença entre o curso da vida do animal e o da vida humana e, ainda, entre a vida do homem culto e a do homem rude. Ora, certamente, a série das *razões do conhecer*, que só existe no domínio do abstrato e, portanto, da razão, encontra um fim, todas as vezes, no indemonstrável.

¹⁶ O que é por si e é por si concebido; Espinosa, *Ética* I, def. 3. (N. da T.)

¹⁷ Não sede como as mulheres que constantemente se limitam a voltar à sua primeira palavra, mesmo depois de termos passado horas e horas, tentando chamá-las à razão. (N. da T.)

quer dizer, numa representação, que não mais está condicionada por esta modalidade do princípio de razão, portanto, no fundamento intuitivo imediato a priori ou a posteriori da premissa maior da cadeia silogística. Já mostrei, no § 50 da dissertação "Sobre o Princípio da Razão", que, propriamente aqui, a série de razões do conhecer passa para a das razões do devir ou do ser. Porém, só pode querer esta circunstância para demonstrar um incondicionado, segundo a lei da causalidade, mesmo que seja apenas como exigência, quem ainda não distinguiu as modalidades do princípio de razão e as confunde todas, porque se ateuve à expressão abstrata. Mas Kant procurou fundamentar esta confusão, até mesmo através de um mero jogo de palavras com "universalitas" (universalidade) e "universitas" (totalidade) (pág. 322; V, 379). É, portanto, fundamentalmente falso, que nossa busca de razões superiores de conhecimento, de verdades mais universais, origine-se da pressuposição de um objeto incondicionado em seu existir, ou tenha algo em comum com isto. Como deveria também ser essencial para a razão pressupor algo, que ela tem que reconhecer como um disparate, tão logo ela reflita. Pelo contrário, a origem daquele conceito de incondicionado não é nunca demonstrável por outra coisa, a não ser pela inércia do indivíduo que, com isto, quer desobrigar-se de todas as ulteriores perguntas, alheias e próprias, embora sem qualquer justificativa.

Ora, o próprio Kant nega validade objetiva a este pretenso princípio racional, mas, no entanto, oferece-o como uma pressuposição subjetiva necessária e, assim, traz para dentro de nosso conhecimento um conflito insolúvel, que ele faz logo aparecer mais claramente. Para este fim, desdobra, mais ainda, aquele princípio racional (pág. 322; V, 379), de acordo com o método arquitetônico-simétrico que lhe é tão caro. Das três categorias da relação, originam-se três espécies de silogismos, cada um dos quais dá o fio condutor para a busca de um incondicionado especial, dos quais, por isso, existem de novo três: Alma, Mundo (como objeto em si e totalidade fechada), Deus. Ora, nota-se aqui, desde logo, uma grande contradição, da qual Kant, porém, não toma nenhum conhecimento, porque ela seria muito perigosa para a simetria: dois destes incondicionados chegam mesmo a estar, por sua vez, condicionados pelo terceiro, ou seja, Alma e Mundo por Deus, que é sua causa produtora: aqueles, portanto, não têm absolutamente em comum com este o predicado da incondicionalidade, que é o que vem ao caso aqui, mas, apenas, o de ser inferido a partir de princípios da experiência, fora do domínio de possibilidade da mesma.

Posto isto de lado, nos três incondicionados, aos quais, de acordo com Kant, deve chegar toda razão, seguindo suas leis essenciais, encontramos de novo os três objetos principais, em redor dos quais girou a totalidade da filosofia que se mantém sob a influência do cristianismo, desde os escolásticos até Christian Wolff. Por mais acessíveis e correntes que se tenham tornado para a mera razão, ainda hoje, através de todos aqueles filósofos, aqueles conceitos, no entanto, não se concluem daí, de nenhum modo, que eles tivessem de provir, sem qualquer revelação, do desenvolvimento de toda razão, como um produto próprio à essência dela mesma. Para concluir isto, ter-se-ia que pedir ajuda à inves-

tigação histórica e pesquisar se os povos antigos e não europeus, especialmente os indutânicos e os mais antigos dos filósofos gregos, teriam também, efetivamente, chegado àqueles conceitos, ou se somos apenas nós que, com excessiva benevolência, os atribuímos a eles, do mesmo modo que os gregos reencontravam por toda parte seus deuses, ao traduzirmos, de modo totalmente errado, o Brahma dos hindus e o Tien dos chineses por "Deus"; ou se, pelo contrário, o teísmo, propriamente dito, só seria encontrado na religião judaica e nas duas religiões provenientes dela, cujos seguidores, exatamente por isso, teriam abrangido os partidários de todas as outras religiões existentes sobre a Terra, sob o nome de pagãos — uma expressão, diga-se de passagem, muitíssimo parcial e rude, que deveria ser banida pelo menos dos escritos dos cruiditos, porque ela identifica e põe no mesmo saco bramanistas, budistas, egípcios, gregos, romanos, germanos, gauleses, iroqueses, patagões, caraibanos, otahitianos, australianos e outros mais. Para padres, tal expressão é cabível, porém, no mundo cruidito, é preciso que as portas de saída lhe sejam mostradas: ela pode viajar para a Inglaterra e fixar residência em Oxford. É coisa totalmente estabelecida que, em especial, o budismo, a religião mais numerosamente representada na Terra, não contém absolutamente nenhum teísmo, e chega até a ter repugnância por ele. No que toca a Platão, sou de opinião que ele deve aos judeus seus ataques periódicos de teísmo. Numenius chamou-o, por isso, de Moisés graecisans (ver Clemente de Alexandria, *Stromata* I, cap. 22, Eusébio, *Praeparatio evangelica* 13, 12, e o *Suda*,¹⁸ no verbete "Numenios"): "Ti gar esti Platon he Moses attikixon";¹⁹ e ele o censura por ter roubado (aposylesias) suas teorias de Deus e da criação, dos escritos mosaicos. Clemente (de Alexandria) refere-se, frequentemente, ao fato de que Platão conheceu e utilizou Moisés, por exemplo nos *Stromata* I, 25-5, cap. 14, § 90 e seguintes; no *Paedagogus* 2, 10 e 3, 11; e também no *Cohortatio ad gentes*, cap. 6 [§ 70], onde ele, depois de ter, no capítulo precedente, repreendido, como um frade capuchinho, a totalidade dos filósofos gregos e deles zombado por não terem sido judeus, louva exclusivamente Platão e irrompe num júbilo sonoro por ter este também aprendido o seu teísmo dos judeus, assim como aprendeu sua geometria dos egípcios, sua astronomia dos babilônios, magia dos trácios e também muita coisa dos babilônios: *Oida sou tous didas kalous kan apokryptein etheles... doxan ten tou theou par' auton ophesai ton Hebraion* (Tuos magistros novi, licet eos celare velis... illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis).²⁰ Uma cena de reconhecimento tocante. Mas descubro, no que segue, uma estranha confirmação. Segundo Plutarco (em Marius), e ainda melhor, segundo Lactâncio (*Institutiones divinae* I, 3, 19), Platão agradeceu à natureza por ter nascido humano e não animal, homem e não mulher, grego e não bárbaro. Ora, nas *Orações dos Judeus*, de Isaac Euchel, traduzidas do hebraico, segunda edição, 1799, pág. 7, há uma prece matutina, agradecendo

¹⁸ O *Suda* é um dicionário bizantino do século X. (N. da T.)

¹⁹ Platão é o Moisés helenizante. (N. da T.)

²⁰ Conheço teus mestres, mesmo se quiseres ocultá-los... deves imediatamente a fê em Deus, aos hebreus. (N. da T.)

e louvando a Deus, pelo fato de ser, o que agradece, um judeu e não um pagão, um homem livre e não um escravo, um homem e não uma mulher. Uma tal investigação histórica teria livrado Kant de uma necessidade desagradável, na qual agora ele cai, ao fazer originarem-se, necessariamente, aqueles três conceitos a partir da natureza da razão e, entretanto, verificar que eles são insustentáveis e não podem ser fundados na razão e, por isso, faz a própria razão de sofista, ao dizer na pág. 339; V 397: são sofisticações, não dos homens, mas da própria razão pura, das quais nem o mais sábio pode escapar e, talvez, só com muito esforço, possa precaver-se do erro, embora não possa, nunca, livrar-se da aparência que continuamente o ilude é dele zomba. De acordo com isso, as "idéias da razão" kantianas podem comparar-se ao foco, no qual, os raios refletidos por um espelho côncavo convergem a algumas polegadas de sua superfície, em consequência do que, por um inevitável processo do entendimento, ali mesmo, se nos apresenta um objeto, que é uma coisa sem realidade.

Foi porém bastante infeliz a escolha do nome de *Idéias* para aquelas três produções, supostamente necessárias, da razão pura teórica. Esse nome foi extraído à força de seu contexto platônico, onde designava as formas imperecíveis, que, multiplicadas através do tempo e do espaço, tornam-se imperfeitamente visíveis nas coisas incontáveis, individuais e perecíveis. Em consequência disso, as idéias de Platão são inteiramente intuitivas, como designa, tão precisamente, também, a palavra que ele escolheu, a qual apenas poderia ser traduzida adequadamente por "intuitibilidades" ou "visibilidades". E Kant apropriou-se dela para designar algo que está situado longe de toda possibilidade da intuição, que, até mesmo, o pensamento abstrato só pode alcançá-lo pela metade. A palavra idéia, que Platão foi o primeiro a introduzir, conservou sempre, desde então, através de vinte e dois séculos, o significado no qual Platão a empregou: pois, não só todos os filósofos da antiguidade, mas também todos os escolásticos e até mesmo os patrísticos e os teólogos da idade média empregaram-na unicamente naquele significado platônico, ou seja, no sentido da palavra latina "*exemplar*", como o indica expressamente Suarez, na sua vigésima quinta *Disputatio*, secção I. Que, mais tarde, a pobreza da língua dos ingleses e franceses os tenha levado ao uso indevido daquela palavra, é bastante ruim, mas não é algo de peso. O uso abusivo que Kant faz da palavra *idéia*, pela infiltração de um novo significado, que apenas tem em comum com as idéias de Platão o fato de não ser objeto da experiência, mas que, também por esse fio tênue, prende-se a todas as quimeras possíveis, não pode portanto ser justificado de nenhum modo. Ora, como o abuso de poucos anos não pode ser levado em consideração contra a autoridade de muitos séculos, tenho empregado sempre essa palavra, no seu significado platônico antigo e originário.

A refutação da *Psicologia racional* é muito mais detalhada e profunda na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, do que na segunda e seguintes: por isso, aqui é absolutamente necessário usar a primeira. Esta refutação considerada em seu todo tem um grande mérito e muito de verdadeiro. Todavia, sou inteiri-

ramente de opinião que, apenas por amor de sua simetria, é que Kant deduz como necessário o conceito de alma, a partir daquele paralogismo, mediante a aplicação da exigência do incondicionado ao conceito de *substância*, que é a primeira categoria da relação e, de acordo com isso, afirma que, dessa maneira, o conceito de alma estaria contido em toda razão especulativa. Se esta tivesse, efetivamente, sua origem na pressuposição de um sujeito último de todos predicados de uma coisa, então ter-se-ia que admitir, necessariamente, uma alma, não só no homem, mas também em cada coisa inanimada, pois esta exige, igualmente, um sujeito último de todos seus predicados. Porém, em geral Kant serve-se de uma expressão totalmente inadmissível, quando fala sobre um algo, que poderia existir apenas como sujeito e não como predicado (p. ex. *Crítica da Razão Pura*, pág. 323; V, 412; *Prolegômenos*, § 4 e 47); se bem que, para isso, já se possa encontrar um precedente na *Metafísica* de Aristóteles, L. 4, cap. 8. Como sujeito e predicado não há nada que *exista*: pois estas expressões pertencem exclusivamente à lógica e designam a relação de conceitos abstratos. Ora, no mundo intuitivo, seu correlato ou substituto devem ser substância e acidente. Mas então, não precisamos continuar buscando aquilo que existe sempre só como substância e nunca como acidente, mas já o temos, imediatamente, na matéria. É ela a substância para todas as propriedades das coisas que, como tais, são seus acidentes. Ela é, efetivamente, mesmo que se queira conservar a expressão de Kant, que acaba de ser censurada, o sujeito último de todos os predicados de cada coisa empiricamente dada, ou seja, aquilo que resta, depois da retirada de todas suas propriedades de toda e qualquer espécie: e isto vale tanto para o ser humano, como para o animal, a planta ou a pedra e é tão evidente que o requisito para não vê-lo é um deliberado não-querer ver. Que a matéria seja, efetivamente, o protótipo do conceito substância, é o que logo mostrarei. Pelo contrário, sujeito e predicado estão para substância e acidente, assim como o princípio de razão suficiente na lógica está para a lei de causalidade na natureza e a confusão ou identificação destes é tão inadmissível, quanto a daqueles dois. Kant, porém, a esta última confusão ou identificação, leva ao mais alto grau no § 46 dos *Prolegômenos*, para fazer nascer o conceito de alma do conceito de sujeito último de todos os predicados e da forma do silogismo categórico. Para desmascarar a sofisticação deste parágrafo, basta considerar, que sujeito e predicado são determinações puramente lógicas que concernem, tão-só e unicamente, aos conceitos abstratos e, aliás, segundo sua relação no juízo: substância e acidente, em contrapartida, pertencem ao mundo intuitivo e à sua apreensão no entendimento, mas ali só se encontram como idênticos com matéria e forma ou qualidade: disto também direi algo mais.

A oposição que deu ensejo à hipótese de duas substâncias fundamentalmente diferentes, corpo e alma, é, em verdade, a oposição entre o objetivo e o subjetivo. Se o homem se apreende objetivamente na intuição externa, então encontra uma essência espacialmente extensa e, aliás, inteiramente corpórea, se, em contrapartida, apreende-se na mera consciência de si, portanto, de modo puramente subjetivo, então encontra um mero (sujeito) que quer e que representa (*Wollen-*

des und Vorstellendes), livre de todas as formas de intuição, portanto, também, sem quaisquer das propriedades que cabem aos corpos. Então forma o conceito de alma, como todos os conceitos transcendentais, chamados por Kant de *Idéias*, aplicando o princípio de razão, forma de todo objeto, àquilo que não é objeto, e aqui, aliás, ao sujeito do conhecer e do querer. A saber, considera o conhecer, o pensar e o querer como efeitos, cuja causa procura e, não podendo para isto admitir o corpo, coloca, então, para os mesmos, uma causa totalmente diferente do corpo. É desse modo que o primeiro e o último dos dogmáticos provam a existência da alma: a saber, já Platão, no *Fedro*, e também ainda Wolff, ou seja, a partir do pensar e do querer, como sendo efeitos que levam àquela causa. Somente depois de ter nascido desse modo, através da hipóstase de uma causa correspondente a um efeito, o conceito de uma essência imaterial, simples e indestrutível, é que a Escola desenvolveu e demonstrou esta última, a partir do conceito de *substância*. Porém este próprio conceito, ela já havia construído especialmente para tal fim, por meio de um passe de mágica digno de ser observado.

Com a primeira classe de representações, isto é, o mundo real, intuitivo, é também dada a representação da matéria, porque a lei da causalidade, que vige naquela primeira classe de representações, determina a alternância dos estados, os quais pressupõem algo persistente, do qual eles são a alternância. Acima, a respeito do princípio da persistência da substância, mostrei, com remissão a passagens anteriores, que esta representação da matéria nasce, quando no entendimento, unicamente para o qual ela existe, tempo e espaço são intimamente unificados, por meio da lei da causalidade (sua única forma de conhecimento); e a participação do espaço, nesse produto, apresenta-se como o persistir da *matéria* e a participação do tempo, porém, como a alternância dos *estados* dela. A matéria só pode ser pensada puramente por si, em abstrato, mas não pode ser intuída; pois ela sempre aparece para a intuição já com forma e qualidade. Ora, desse conceito de *matéria* é a *substância*, por sua vez, abstração, conseqüentemente, um gênero superior e tem sua gênese porque do conceito de matéria só se deixou ficar o predicado da persistência, abstraindo porém todas suas restantes propriedades essenciais, extensão, impenetrabilidade, divisibilidade e assim por diante. Logo, como todo gênero superior, o conceito de *substância* contém *menos em si* do que o de *matéria*; mas nem por isso contém *mais sob si*, como aliás sempre acontece com o gênero superior, pois ele não abarca outros gêneros inferiores ao lado do da matéria; esta permanece a única subespécie do conceito de substância, a única comprovável, através da qual seu conteúdo se realiza e da qual recebe uma prova. Portanto, a finalidade para a qual a razão comumente produz, através da abstração, um conceito superior, a saber, para nele pensar, ao mesmo tempo, muitas subespécies diferentes, por meio de determinações subordinadas, absolutamente não têm lugar aqui: conseqüentemente, aquela abstração, ou é totalmente sem finalidade e admitida ociosamente, ou tem uma outra intenção oculta. Ora, esta surge à luz, ao coordenar-se sob o conceito de substância, à matéria, que é sua verdadeira subespécie, uma segunda subespécie, isto é, a substância imaterial, simples, indestrutível: alma. Porém, a sub-repção deste conceito

aconteceu porque, já na formação do conceito superior de substância, precedeu-se ilegítima e illogicamente. No seu processo legítimo, a razão forma sempre um conceito genérico superior apenas porque coloca vários conceitos de espécies, um ao lado do outro e, comparando-os, procede discursivamente e, por meio do abandono de suas diferenças e da conservação de suas concordâncias, obtém o conceito genérico que abrange a todos, mas contém menos: de onde se segue que os conceitos de espécie sempre devem preceder o conceito genérico. Porém, no caso presente, dá-se o inverso. Apenas o conceito da matéria existia antes do conceito genérico, substância, que, sem motivação e, conseqüentemente, sem justificação, foi formado ociosamente a partir daquele, por meio do abandono arbitrário de todas suas determinações, menos uma. Somente depois, foi posta, ao lado do conceito de matéria, a segunda subespécie ilegítima e, assim, contrabandeada. Para a formação desta, não se precisou então nada mais do que uma negação expressa do que antes já se havia abandonado, tacitamente, no conceito genérico superior, ou seja, negação da extensão, da impenetrabilidade, da divisibilidade. Assim, o conceito de substância foi formado meramente para ser o veículo de sub-repção do conceito da substância imaterial. Ele está, conseqüentemente, bem longe de poder valer como uma categoria ou função necessária do entendimento. Pelo contrário, é ele um conceito muitíssimo dispensável, porque seu único conteúdo verdadeiro já está contido no conceito de matéria, ao lado do qual ele só contém ainda um grande vazio, que não pode ser preenchido por nada, a não ser pela sub-reptícia subespécie imaterial, já que foi construído, unicamente, para recebê-la. É por isso que ele, a rigor, deve ser totalmente rejeitado e no seu lugar deve ser posto, em todo e qualquer contexto, o conceito de matéria.

As categorias eram para toda coisa possível um leito de Procrusto, mas as três espécies de silogismos o são apenas para as três, assim chamadas, idéias. A idéia de alma foi forçada a encontrar sua origem na forma do silogismo categórico. Agora, chega a vez das representações dogmáticas sobre a totalidade do mundo, na medida em que ele é pensado como objeto em si entre dois limites, o do mínimo (átomo) e o do máximo (limites do mundo no tempo e no espaço). Ora, estas têm que proceder da forma do silogismo hipotético. Neste procedimento não é em si necessária nenhuma violência especial. Pois o juízo hipotético tem sua forma derivada do princípio de razão e, da aplicação inatenta e incondicionada deste princípio e em seguida do abandono arbitrário dele, surgem, com efeito, todas aquelas assim chamadas idéias e não, unicamente, as cosmológicas: a saber, pelo fato de que a dependência de um objeto em relação a outro é sempre buscada somente de acordo com aquele princípio, até que, finalmente, o cansaço da imaginação cria uma meta para a viagem: com isso afasta-se dos olhos o fato de que cada objeto e, até mesmo, toda a série dos mesmos e o próprio princípio de razão estão numa dependência muito mais próxima e muito maior, ou seja, na dependência do sujeito cognoscente, para cujos objetos, isto é, representações, aquele princípio é unicamente válido, pois sua mera posição no espaço e no tempo é por ele determinada. Aí portanto, a forma do conhecimento, a partir da qual são derivadas aqui, meramente as idéias cosmológicas, a saber, o princi-

pio de razão, é a origem de todas hipóteses sofisticas; para isso não se precisou, desta vez, de nenhum sofisma. Porém, foram necessários muitos outros, para classificar cada idéia, sob o título das categorias.

1 — As idéias cosmológicas, sob o ponto de vista do tempo e do espaço, portanto, dos limites do mundo em ambos, são consideradas, audaciosamente, como determinadas pela categoria da *quantidade*, com a qual, manifestamente, nada têm em comum, a não ser a designação contingente na lógica, da esfera do conceito do sujeito no juízo, pela palavra *quantidade*, uma expressão figurada, no lugar da qual tanto faria ter escolhido uma outra. Mas, para o amor de Kant pela simetria, isto é suficiente para usar o acaso feliz desta denominação e para ligar aí os dogmas transcendentais da extensão do mundo.

2 — Ainda mais audaciosamente, liga Kant à *qualidade*, isto é, a afirmação ou negação num juízo, as idéias transcendentais sobre a matéria, onde nem ao menos existe uma semelhança casual de palavras, servindo de fundamento: pois é, justamente, à quantidade da matéria e não à sua *qualidade*, que se refere sua divisibilidade mecânica (não química). Mas o que é ainda mais importante, toda esta idéia de divisibilidade não está entre as inferências, segundo o princípio de razão, do qual, no entanto, como conteúdo da forma hipotética, todas idéias cosmológicas devem fluir. Assim, a afirmação sobre a qual toma pé Kant de que a relação da parte ao todo é a relação de condição ao condicionado e, portanto, uma relação segundo o princípio de razão, é, de fato, um sofisma sutil, mas no entanto, sem fundamento. Aquela relação apóia-se, pelo contrário, no princípio de contradição. Pois o todo não existe por causa das partes, nem estas por causa daquela, mas ambos estão juntos necessariamente, porque são um e sua separação é, apenas, um ato arbitrário. Funda-se nisto, segundo o princípio de contradição o fato de que, se as partes são abstraídas, também o todo é abstraído e inversamente, mas nunca no fato de que as partes, como *fundamento*, determinariam o todo como consequência e que por isso, nós, segundo o princípio de razão, seríamos necessariamente levados a nos esforçar para buscar as partes últimas para, a partir delas, entender o todo como seu fundamento. De tal monta são as dificuldades, que o amor pela simetria aqui supera.

3 — Sob o título de relação se enquadraria, então, de modo totalmente apropriado, a idéia da primeira causa do mundo. Kant tem porém, que reservá-la para a quarta parte, a da modalidade, para a qual, do contrário, nada sobraria e sob a qual por isso, ele depois força aquela idéia de que o contingente (quer dizer, de acordo com sua definição diametralmente oposta à verdade: toda consequência que surge a partir de seu fundamento), através da causa primeira, tornasse necessária. Como terceira idéia, apresenta-se, por isso, aqui, em favor da simetria, o conceito de *liberdade*, com o que, porém, só se quer propriamente significar a idéia de causa do mundo, a única que aqui se aplica, como o diz, explicitamente, a nota à tese da terceira antinomia. A terceira e a quarta antinomias são tautológicas em seu fundamento.

Porém o que acho e afirmo sobre tudo isso é que a antinomia inteira é um mero duelo no espelho, uma luta aparente. Só as afirmações das *antíteses* fun-

dam-se efetivamente sobre as formas de nossa faculdade de conhecimento, quer dizer, expressando-nos objetivamente, sobre as leis da natureza, as mais universais, certas a priori e necessárias. Por isso, somente as suas provas são deduzidas de razões objetivas. Em contrapartida, as afirmações e provas das *teses* não têm nenhuma outra razão, a não ser a subjetiva; fundam-se, unicamente, na fraqueza do indivíduo raciocinante, cuja imaginação se cansa num regresso infinito e, por isso, lhe põe um termo, através de pressuposições arbitrárias, que ele procura embelezar o mais que pode e cujo juízo, neste ponto, ainda por cima está aleijado por preconceitos antigos e firmemente gravados. Por causa disso, a prova da tese é, sempre, em todas as quatro antinomias, apenas um sofisma; enquanto que, a das antíteses é uma inferência inevitável da razão, a partir das leis do mundo como representação, que são conhecidas a priori por nós. E também Kant só pode manter em pé as teses, com muito empenho e arte, e fazer com que elas dirijam ataques fictícios a seu oponente, dotado de força originária.

Ora, seu primeiro e constante artifício consiste em que ele não realça o *nervus argumentationis* (o nervo da argumentação), como se faz, quando se está consciente da verdade de um princípio, e não o traz pois isolado, nu e claro diante dos olhos, sempre que possível — mas, pelo contrário, ele o introduz de ambos os lados, encoberto e mesclado sob uma torrente de frases supérfluas e prolixas.

Ora, as teses e antíteses, aqui apresentadas em tal conflito, lembram o “dikaios” e “adikos logos” [discurso justo e injusto] que Sócrates, nas *Nuvens*, de Aristófanes, versos 889, 1104, faz com que se apresentem lutando. Todavia, esta semelhança estende-se apenas à forma, mas não ao conteúdo, como gostaríamos bem de afirmar aqueles que atribuem uma influência sobre a moralidade, a estas questões, as mais especulativas da filosofia teórica, e, por isso, tomam seriamente a tese pelo “dikaios” e a antítese pelo “adikos logos”. Não me disporei aqui, no entanto, a levar em consideração tais pequenos espiritos, limitados e pervertidos, mas, concedendo a honra, não a eles, mas à verdade, porei a nu, como sofismas, as provas que Kant seguiu unicamente para as teses, enquanto que as das antíteses são conduzidas de modo honesto, correto e a partir de razões objetivas. Pressuponho que, nesta prova, tenha-se sempre diante de si as antinomias kantianas.

Se se quisesse deixar valer a prova da tese na primeira antinomia, então ela provaria demais, porque ela seria igualmente bem aplicável, tanto ao próprio tempo, como às alternâncias que se dão nele e, por isso, seria provado que o próprio tempo tem que ter começado, o que é um contra-senso. Além disso, o sofisma consiste em que, ao invés da ausência de começo na série dos estados, de que primeiro se fala, repentinamente, é infiltrada nela a falta de fim (infinitude) e, então, é provado o que ninguém duvida, que esta estaria em contradição lógica com a completude e que, apesar disso, todo presente seria o fim do passado. *Pensar* o fim de uma série sem começo é sempre possível, sem prejuízo de sua falta de começo; como também é possível, inversamente, *pensar* o começo de uma série sem fim. Porém, contra o argumento efetivamente correto da antítese, segun-

do a qual as mudanças do mundo pressupõem, absoluta e necessariamente, uma série infinita de mudanças *para trás*, não quer dizer nada. Podemos pensar a possibilidade de que a série causal termine algum dia numa cessação absoluta mas, de modo algum, a possibilidade de um começo absoluto.²¹

Sob o ponto de vista dos limites espaciais do mundo, é provado que, se ele deve chamar-se uma *totalidade dada*, ele tem que, necessariamente, ter limites: a consequência é correta, só que era exatamente o seu primeiro membro que era para ser demonstrado. A totalidade pressupõe limites e os limites pressupõem a totalidade: porém, ambos juntos, são aqui arbitrariamente pressupostos. A antítese, todavia, não fornece, para este segundo ponto, nenhuma prova tão satisfatória quanto para o primeiro, porque a lei da causalidade só oferece determinações necessárias sob o ponto de vista do tempo e não sob o do espaço e nos participa, verdadeiramente a priori, a certeza de que nenhum tempo cheio jamais poderia limitar-se com um vazio precedente e que nenhuma mudança podia ser a primeira; não nos confere certeza, porém, sobre o fato de que um espaço cheio não possa ter, ao seu lado, nenhum espaço vazio. Nesta medida, não seria possível nenhuma decisão a priori sobre este último. Todavia a dificuldade de se pensar o mundo, como limitado no espaço, está em que o próprio espaço é necessariamente infinito e, por isso, um mundo finito, limitado, que nele existisse, por maior que fosse, tornar-se-ia uma grandeza infinitamente pequena, desproporção em que a imaginação encontra um obstáculo insuperável. Já os filósofos antigos perceberam isto: *Metrodoros, o kathegetes, Epikourou, phesin atupon einai en megalō pedio ena staksyn gennethesai kai ena kosmon en to apeiro. (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait in magno campo spicam unam produci et unum in infinito mundum).*²² Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae* I, cap. 23. Por isso muitos deles ensinaram (como disse se segue): *apeirous kosmos en to apeiro (infinitos mundos in infinito)*,²³ Stobaios, loc. cit. Este é também o sentido do argumento kantiano a favor da antítese; só que ele o desfigurou através de uma exposição enrolada e escolástica. Também se poderia usar o mesmo argumento contra os limites do mundo no tempo, se já não se tivesse um melhor, que

²¹ Que a hipótese de um limite do mundo no tempo não seja, de modo algum, um pensamento necessário da razão, pode-se demonstrar até mesmo historicamente, porquanto os hindus não ensinam tal coisa, nem sequer na religião popular, quanto mais nos Vedas; mas, procuram expressar mitologicamente a infinitude do mundo aparente, este tecido sem consistência e sem essência de Maya, por meio de uma monstruosa cronologia, ao destacarem, engenhosamente, ao mesmo tempo, a relatividade de todos os períodos do tempo no seguinte mito (Polier, *Mythologie des Indous*, vol. 2, pág. 585). As quatro épocas do mundo, na última das quais vivemos, abrangem juntas 4 320 000 anos. Mil de tais períodos, de quatro épocas do mundo, constituem um dia de Brahma criador e outros 1 000 constituem sua noite. Seu ano tem 365 dias e igual número de noites. Ele vive sempre criando, 100 dos seus anos e, quando morre, nasce logo um novo Brahma, e assim, de eternidade em eternidade. Essa mesma relatividade do tempo é expressa, também, pelo mito especial que é narrado no tomo 2, pág. 594 da obra de Polier, segundo os Puranas, onde um Radscha, por ocasião de uma visita de alguns instantes a Wischnu, no seu céu, voltando à Terra, descobre que decorreram muitos milhões de anos e entrou uma nova era, porque cada dia de Wischnu é igual a 100 retornos das quatro épocas. (N. do A.)

²² Metrodoro, o mestre de Epicuro, ensina que seria absurdo que, num grande campo, nascesse apenas uma espiga e, num espaço infinito, apenas um mundo. (N. da T.)

²³ Que existem infinitos mundos no espaço infinito. (N. da T.)

está no fio condutor da causalidade. Mais adiante, na hipótese de um mundo limitado no espaço, nasce a pergunta irrespondível sobre qual a prerrogativa que, portanto, teria tido a parte preenchida do tempo, diante da infinita que permanece vazia. Giordano Bruno, no quinto diálogo de seu livro *Del Infinito, universo e mondi*, dá uma exposição detalhada e que vale a pena ser lida, dos argumentos pró e contra a finitude do mundo. Além disso, o próprio Kant afirma, seriamente e a partir de razões objetivas, a infinitude do mundo no espaço na sua *História Natural e Teoria do Céu*, parte 2, cap. 7. A esta infinitude adere também Aristóteles, *Physica*, 3, cap. 4, capítulo este que vale muito a pena ler, juntamente com os seguintes, a respeito dessa antinomia.

Na segunda antinomia, a tese comete igualmente uma *petitio principii*, sem nenhuma sutileza, ao iniciar-se: “*Toda substância composta consiste de partes simples*”. A partir do ser composta, aqui arbitrariamente admitido, ela prova de certo, a seguir, as partes simples, com muita facilidade. Mas justamente o princípio: “*Toda matéria é composta*”, que é o que importa, fica indemonstrado, porque ele é, justamente, uma hipótese sem fundamento. A saber, ao simples não se contrapõe o composto, mas sim o extenso, o dotado de partes, o divisível. Propriamente porém, é assumido aqui, implicitamente, que as partes existiam antes do todo e foram juntadas, através do que teria nascido o todo, pois é isso que diz a palavra “composto”. Ora, isto se pode afirmar tão pouco, quanto o contrário. A divisibilidade fala meramente da possibilidade de desmembrar o todo em partes, não diz de modo algum que ele seja composto a partir de partes e que nasça através disso. A divisibilidade afirma, meramente, as partes, a parte post; o ser composto afirma-as, a parte ante. Portanto, entre as partes e o todo não existe essencialmente nenhuma relação temporal: pelo contrário, elas condicionam-se reciprocamente e nessa medida são sempre simultâneas: pois, somente na medida em que ambos existem, subsiste o que é extenso espacialmente. Por isso, o que Kant diz na nota da tese: “*Não se deveria denominar propriamente o espaço, compositum, mas de totum, e assim por diante*”, isto também vale, absolutamente, para a matéria, como aquilo que é meramente o espaço tornado perceptível. Pelo contrário, a infinita divisibilidade da matéria, que a antítese afirma, segue-se, a priori e irrefutavelmente, da do espaço que ela preenche. Este princípio não tem absolutamente nada contra si: por isso também Kant, na pág. 513; V, 541, onde fala honestamente e em seu próprio nome, e não mais como porta-voz do *adikos logos*, apresenta-o como verdade objetiva: da mesma forma, nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (pág. 108, 1.^a edição), consta o princípio: “*A matéria é divisível ao infinito*”, como verdade concludente, no cume da demonstração do primeiro teorema da mecânica, depois que ele foi apresentado e provado, na dinâmica, como quarto teorema. Aqui porém Kant arruína a prova da antítese com a máxima confusão na apresentação e com uma desnecessária torrente de palavras, no astuto propósito de que a evidência da antítese não pusesse muito na sombra os sofismas da Tese. Os átomos não são pensamentos necessários da razão, mas, meramente, uma hipótese para esclarecimento da diferença do peso específico dos corpos. Mas que nós poderíamos tam-

bém esclarecer isto de outro modo e, até melhor e mais simplesmente, do que pela atomística, o próprio Kant mostrou na dinâmica de seus *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*; antes dele, aliás, Priestley já o havia mostrado nas *Disquisitions relating to matter and spirit*, sectio I. Já mesmo em Aristóteles, *Physica* 4, 9, pode encontrar-se o pensamento fundamental para essa explicação.

O argumento para a terceira tese é um sofisma muito sutil e é, propriamente, o suposto princípio da própria razão pura de Kant, inteiramente puro e inalterado. O argumento quer demonstrar a finitude da série das causas a partir do fato que uma causa, para ser *suficiente*, deve necessariamente conter a soma completa das condições, da qual provém o estado seguinte, o efeito. Nesta completude das condições presentes, simultaneamente, no estado que é causa, o argumento introduz, sub-repticiamente, a completude da *série* das causas, que só se tornou realidade por meio daquele estado: e, porque completude pressupõe fechamento e este pressupõe finitude, então o argumento infere daí uma primeira causa que fecha a série e, com isso, infere uma causa incondicionada. Mas o truque de prestidigitação é visível. Para apreender o estado A, como causa suficiente do estado B, pressuponho que ele contenha a completude das determinações para isso exigidas, por meio de cuja reunião segue-se, inevitavelmente, o estado B. Através disso, está então totalmente satisfeita minha exigência dele como causa *suficiente* e ela não tem nenhuma ligação imediata com a pergunta de como o próprio estado A teria chegado à efetividade: pelo contrário, esta pertence a uma consideração totalmente outra, na qual considero o dito estado A, não mais como causa, mas, por sua vez, de novo como efeito, pelo que um outro estado tem que, do mesmo modo, relacionar-se com ele por sua vez, como ele próprio relacionou-se com B. A pressuposição da finitude da série de causas e efeitos e, por conseguinte, de um primeiro começo, não se apresenta porém, de nenhum modo, necessária, tão pouco quanto o presente do instante presente tem que pressupor um começo do próprio tempo; mas ela só é acrescentada pela preguiça do indivíduo especulante. Que aquela pressuposição esteja na hipótese de uma causa como *razão suficiente* é astucioso e falso, como o mostrei detalhadamente acima, na consideração do princípio racional kantiano, coincidente com essa tese. Para ilustrar a afirmação dessa falsa tese, Kant não se envergonhou de dar, na nota da mesma, seu levantar da cadeira, como exemplo de um começo incondicionado: como se não fosse tão impossível, para ele, levantar sem motivo, como a bola rolar sem causa. A falta de fundamento de seu apelo aos filósofos da antiguidade, inspirado pelo sentimento da fraqueza da argumentação, não preciso demonstrar, nem ao menos referindo-me a Okellos Lucano, aos eleatas, e assim por diante, para não falar dos hindus. Contra a demonstração da antítese nada há para objetar, como nos casos precedentes.

A quarta antinomia é, como já observei, propriamente tautológica com a terceira. Também a prova da tese é, no essencial, novamente a mesma do que a da precedente. Sua afirmação de que cada condicionado pressupõe uma série completa de condições e que, por isso, se findaria com o incondicionado é uma *petitio principii*, que se tem que negar diretamente. Cada condicionado não pres-

supõe nada como sua condição; que esta seja, por sua vez, condicionada, releva de uma nova consideração que não está contida imediatamente na primeira.

Não se pode negar às antinomias um certo brilhantismo: todavia é notável que nenhuma parte da filosofia kantiana tenha experimentado tão pouca contestação, que, aliás, tenha encontrado tanto reconhecimento, quanto esta teoria tão altamente paradoxal. Quase todos os partidos e manuais filosóficos deixaram-na valer e a repetiram, bem como a reelaboraram: enquanto que, aproximadamente, todas as outras teorias de Kant foram combatidas, e nunca faltaram algumas cabeças tortas que rejeitaram, até mesmo, a estética transcendental. A aprovação unânime que, em contrapartida, as antinomias encontraram, pode finalmente vir de que certas pessoas consideraram, com satisfação interior, o ponto em que justamente o entendimento pode ficar quieto, ao se ter chocado com algo, que é e não é, ao mesmo tempo, e, portanto, teriam efetivamente diante de si a sexta maravilha da Filadélfia, no cartaz de Lichtenberg (*Escritos Variados*; nova edição, vol. 3, pág. 187).

Ora, a *decisão crítica* de Kant do conflito cosmológico, que se segue, se investigada no seu sentido próprio, não é aquilo pelo qual ele a toma, ou seja, a solução do conflito pela declaração de que ambas as partes, partindo de falsas pressuposições, não têm ambas justificação, na primeira e na segunda antinomia, mas na terceira e quarta ambas a têm: mas é, de fato, a confirmação das antíteses, pelo esclarecimento de seu enunciado.

Em primeiro lugar, Kant afirma nesta solução, manifestamente sem razão, que ambas as partes se originariam como premissa maior do pressuposto de que, com o condicionado, também estaria dada a *série* completa (portanto fechada) de suas condições. Foi meramente a *tese* que colocou este princípio, o princípio racional puro de Kant, como fundamento de suas afirmações: a antítese, em contrapartida, negou-o, por toda parte, expressamente, e afirmou o contrário. Mais adiante, Kant ainda põe a cargo dessas duas partes a pressuposição de que o mundo existiria em si mesmo, quer dizer, independentemente de seu tornar-se conhecido e de suas formas: mas, também esta pressuposição é de novo feita meramente pela tese; ela está, em contrapartida, tão pouco no fundamento das afirmações da antítese, que é, até mesmo, inteiramente inconciliável com ela. Pois, contradiz diretamente o conceito de uma série infinita, que ela esteja totalmente dada: é-lhe por isso essencial que ela exista, sempre, apenas em relação a seu transcorrer, e não independente dele. Em contrapartida, na pressuposição de limites determinados, está também a de uma totalidade, que subsiste por si, e existe independentemente da efetivação de sua medida. Portanto, só a tese faz a falsa pressuposição de uma totalidade do mundo, subsistente por si, isto é, antes de todo conhecimento, a que o conhecimento apenas se acrescentaria. A antítese já conflita originariamente com essa pressuposição, pois a infinitude da série, que ela afirmou, meramente segundo a direção do princípio de razão, só pode existir enquanto o regresso é efetuado e não independentemente dele. Isto é, como o objeto em geral pressupõe o sujeito, também o objeto, determinado como uma cadeia *sem fim* de condições, pressupõe necessariamente no sujeito a espécie de co-

nhecimento que lhe corresponde, ou seja, o *perseguir contínuo* dos membros daquela cadeia. Isto é, porém, aquilo mesmo que Kant dá como solução do conflito e repete tão frequentemente: "A infinitude da grandeza do mundo só se dá *pelo regressus*, não *antes* dele". Esta sua solução do conflito é pois, propriamente, apenas a decisão em favor da antítese, em cuja afirmação já está presente aquela verdade, de modo tal que é completamente inconciliável com as afirmações da tese. Se a antítese tivesse afirmado que o mundo consistiria numa série infinita de razões e conseqüências, de mais a mais independente da representação e de sua série regressiva e, portanto, existindo em si mesmo e constituindo por isso uma totalidade dada, então ela teria não só contradito a tese, mas também a si mesma: pois uma infinitude não pode ser dada *totalmente*, nem uma série *infinita* existir, a não ser na medida em que ela é percorrida infinitamente, nem constituir uma totalidade ilimitada. Portanto, só à tese cabe aquela pressuposição, da qual Kant afirma que ela teria conduzido ao erro, ambas as partes.

Já é doutrina de Aristóteles que um infinito nunca poderia ser *actu*, isto é, efetivo e dado, mas apenas *potentia*. *Ouk estin energeia einai to apeiron... all' adynaton to entelekeia on apeiron* (*Infinitum non potest esse actu: ... sed impossibile actu esse infinitum*).²⁴ *Metaphysica* II, 10 [p. 1066 b II, 18]. Mais adiante: *Kat' energeian men gar ouden estin apeiron, dynamei de epi ten diairesin* (*Nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*).²⁵ *De generatione et corruptione* I, 3 (p. 318 a 20). Ele expõe isso, detalhadamente, na *Physica* 3, 5 e 6, onde dá, em certa medida, a solução totalmente correta das oposições antinômicas. Ele expõe, no seu modo conciso, as antinomias e depois diz: "É preciso um mediador (*diattetou*)", de acordo com o que ele dá a solução de que o infinito, tanto do mundo no espaço, como no tempo e na divisão, nunca está *antes* do regresso ou progresso, mas está *neste* mesmo. Portanto, essa verdade já está contida no conceito de infinito, corretamente compreendido. Portanto, compreende mal a si mesmo quem crê pensar um infinito, seja de que espécie for, como algo objetivamente presente e acabado e independente do regresso.

Mas mesmo se, procedendo ao inverso, toma-se como ponto de partida aquilo que Kant dá como solução do conflito, já se segue disso mesmo, diretamente, a afirmação da antítese. A saber, o mundo não é nenhuma totalidade incondicionada e não existe em si, mas só na representação, e suas séries de razões e conseqüências não existem, por isso, *antes* do regresso das representações, mas somente *através* deste regresso. Assim, o mundo não pode conter séries determinadas e finitas, porque sua determinação e delimitação precisariam ser independentes da representação que, só depois, se acrescenta: mas todas as suas séries teriam que ser infinitas, a saber, não esgotadas por nenhuma representação.

Na pág. 506; V, 534, Kant quer demonstrar a idealidade transcendental do fenômeno, a partir do erro de ambas as partes e começa dizendo: "Se o mundo é

²⁴ Não é possível que o infinito exista na efetividade... mas é impossível à efetividade ser infinita. (N. da T.)

²⁵ Pois não há nenhum infinito, segundo a efetividade, mas sim segundo a possibilidade, com referência à sua divisão. (N. da T.)

uma totalidade existente em si, então ele é ou finito ou infinito". Isto, porém, é falso: uma totalidade existente em si não pode absolutamente ser infinita. Pelo contrário, pode-se inferir aquela idealidade a partir da infinitude das séries no mundo, do seguinte modo: se as séries de razões e conseqüências no mundo são absolutamente sem fim, então o mundo não pode ser um todo, independente da representação de uma totalidade dada, pois esta pressupõe sempre limites determinados, do mesmo modo que, em contrapartida, séries infinitas pressupõem regresso infinito. Por isso, a infinitude pressuposta das séries tem que ser determinada pela forma de razão e conseqüência e esta, através do modo de conhecimento do sujeito, portanto, o mundo, como é conhecido, só pode existir na representação do sujeito.

Ora, se o próprio Kant teria ou não sabido que sua decisão crítica do conflito é propriamente uma sentença a favor da antítese, não posso decidir. Pois isto depende de saber, se aquilo, que Schelling chamou em algum lugar muito oportunamente de sistema de acomodação de Kant, se estende a tal ponto ou se o espírito de Kant já está aqui preso, numa acomodação inconsciente, à influência de seu tempo e de seu ambiente.

A solução da terceira antinomia, cujo objeto era a idéia de liberdade, merece uma consideração especial, na medida em que é bem digno de nota, para nós, que Kant, justamente aqui, quanto à idéia de liberdade, é obrigado a falar detalhadamente da coisa-em-si, que, até então, só foi vista no pano de fundo. Isto é bem compreensível para nós, depois que reconhecemos a coisa-em-si como sendo a vontade. Está aqui o ponto, onde a filosofia de Kant conduz à minha, ou onde esta provém a partir daquela, como de seu tronco. Se estará convencido disto quando se ler, com atenção, na *Crítica da Razão Pura*, às págs. 536 e 537; V, 564 e 565; com esta passagem compare-se ainda, a introdução à *Crítica do Juízo*, pág. XVIII e XIX da terceira edição, ou pág. 13 da edição de Rosenkranz, onde até mesmo se diz: "O conceito de liberdade pode tornar representável uma coisa-em-si no seu objeto (que é pois, de fato, a vontade), mas não na intuição; pelo contrário, o conceito de natureza tornar representável verdadeiramente seu objeto (*Gegenstand*) na intuição, mas não como coisa-em-si". Especialmente, porém, leia-se o § 53 dos *Prolegômenos* sobre a solução das antinomias e, depois, responda-se honestamente à questão de se tudo o que lá está dito não soa como um enigma, para o qual minha doutrina é a solução. Kant não chegou com seu pensamento até o fim: eu, meramente, levei até às últimas conseqüências a sua questão. De acordo com isso, transporteí o que Kant diz unicamente do fenômeno humano para todo fenômeno em geral, como aquilo que se diferencia daquele, apenas, segundo o grau, a saber, que a sua essência em si é algo de absolutamente livre, quer dizer, uma vontade. Quão fecundo é, porém, este ponto de vista, unido à doutrina de Kant da idealidade do tempo, do espaço e da causalidade, é o que se pode verificar em minha obra.

Kant jamais fez da coisa-em-si, um objeto de uma análise especial ou de uma dedução clara. Mas, sempre que precisa dela, logo vai buscá-la através do raciocínio de que o fenômeno, portanto, o mundo visível, teria que ter um fun-

damento, uma causa inteligível, que não fosse fenômeno e não pertencesse, por isso, a nenhuma experiência possível. Ele faz isto, depois que inculcou, sem cessar, que as categorias e, portanto, também a causalidade teriam um uso absolutamente limitado à experiência possível, seriam meras formas do entendimento, que serviriam para soletrar os fenômenos do mundo dos sentidos, fora do qual elas não teriam nenhum significado, e assim por diante; por isso ele proíbe, com máximo rigor, sua aplicação às coisas além da experiência e explica e, ao mesmo tempo derruba, com razão, todo dogmatismo anterior a partir da violação dessa lei. A inconseqüência inacreditável, que Kant aqui cometeu, foi logo notada pelos seus opositores e usada para acusações, às quais sua filosofia não podia oferecer nenhuma resistência. Pois, certamente, aplicamos a lei da causalidade, completamente a priori e antes de toda experiência, sobre as mudanças sentidas em nossos órgãos sensoriais, mas justamente por isso é a mesma, igualmente, de origem subjetiva, como essas próprias sensações e, portanto, não leva à coisa-em-si. A verdade é que, no caminho da representação, nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada e não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduza à essência da coisa-em-si, que difere dela *toto genere*. Fôssemos nós apenas seres que representam, então o caminho para a coisa-em-si estaria totalmente fechado para nós. Só o outro lado do nosso próprio ser pode nos dar uma abertura para o outro lado do ser em si das coisas. Este caminho eu palmilhei. Todavia a proibição da inferência sobre a coisa-em-si, feita por Kant, dele mesmo recebe alguma atenuação, da seguinte maneira. Ele não põe, como a verdade o exigiria, o objeto, pura e simplesmente, como condicionado pelo sujeito e vice-versa, mas só o modo e a maneira da aparição do objeto, como condicionados pelas formas de conhecimento do sujeito, que, por isso, vêm também a priori à consciência. O que é, porém, em oposição a isto, meramente conhecido a posteriori, para ele já é efeito imediato da coisa-em-si, a qual só se torna fenômeno, pela passagem através daquelas formas, dadas a priori. Neste aspecto, é de algum modo compreensível como lhe pode escapar que já o ser objeto (*Objekt*) em geral pertence à forma do fenômeno e, através do ser sujeito em geral, é tão condicionado, quanto o modo de aparecer do objeto, através das formas de conhecimento do sujeito, e que, portanto, se uma coisa-em-si deve ser admitida, ela não pode, nem sequer, ser objeto (*Objekt*), como ele todavia pressupõe sempre, mas uma tal coisa-em-si deveria estar num domínio que difere *toto genere* do da representação (do conhecer e do ser conhecido) e, por isso, também não poderia sequer ser descoberta, segundo as leis do encadeamento dos objetos uns aos outros.

Na demonstração da coisa-em-si, passou-se com Kant exatamente o mesmo que na da aprioridade da lei da causalidade: ambas as doutrinas são corretas, mas seu modo de demonstração é falso, portanto elas fazem parte das conclusões corretas a partir de premissas falsas. Conservei a ambas, mas as fundamentei de um modo totalmente outro e mais seguro.

Não introduzi sub-repticiamente a coisa-em-si, nem a inferi segundo leis que a excluem, por já pertencerem ao seu fenômeno, nem cheguei a ela por cami-

nhos tortuosos: pelo contrário, comprovei-a imediatamente ali, onde ela imediatamente está, na vontade, que se manifesta imediatamente, a cada um, como o em si de seu próprio fenômeno.

E este conhecimento imediato da própria vontade é também aquilo a partir do qual provém, na consciência humana, o conceito de *liberdade*. Porque, certamente, a vontade, como criadora do mundo, como coisa-em-si, é livre do princípio de razão e, assim, de toda necessidade, portanto, plenamente independente, livre, e mesmo todo-poderosa. Isto, na verdade, só é válido para a vontade em si, não para seus fenômenos, os indivíduos, que já são, mesmo, imutavelmente determinados por ela mesma, como seus fenômenos no tempo. Na consciência comum não aclarada pela filosofia, a vontade é também imediatamente confundida com seu fenômeno e é atribuído a ele, o que só a ela cabe: donde nasce a aparência de liberdade incondicionada do indivíduo. Espinosa, por isso mesmo, diz, com razão, que também a pedra lançada, se tivesse consciência, acreditaria voar livremente. Pois, certamente, o em si é também a única vontade livre da pedra, mas, como em todos os seus fenômenos, também aqui, onde ela aparece como pedra, já está completamente determinada.

Kant, ao desconhecer e deixar passar este nascimento imediato do conceito de liberdade, em cada consciência humana, estabelece então, na pág. 533; V, 561, a origem daquele conceito numa especulação muito sutil, através da qual, justamente o incondicionado, para o qual a razão deve sempre tender, motiva a hipóstase do conceito de liberdade e nesta idéia transcendente de liberdade deve fundar-se, antes de tudo, também o conceito prático dela mesma. Na *Crítica da Razão Prática*, § 6 e pág. 185 da quarta edição, e pág. 235 da de Rosenkranz, ele deduz este conceito outra vez, embora diferentemente, de modo que o imperativo categórico o pressuponha: em relação ao uso desta pressuposição, aquela idéia especulativa seria, por conseguinte, somente a primeira fonte do conceito de liberdade: aqui, porém, receberia ele propriamente significado e aplicação. Todavia nenhum dos dois é o caso. Pois, a ilusão de uma liberdade plena do indivíduo em suas ações individuais tem a máxima vivacidade na convicção do mais rude dos homens, que jamais refletiu, e, portanto, não é fundada em nenhuma especulação, embora seja para aí transportada freqüentemente. Em contrapartida, somente os filósofos são livres e, verdadeiramente, os mais profundos, e igualmente também o são os mais pensantes e os mais iluminados escritores da Igreja.

De tudo o que foi dito segue-se que a origem própria do conceito de liberdade não é, de modo algum, essencialmente uma inferência, nem da idéia especulativa de uma causa incondicionada, nem de que o imperativo categórico o pressuponha, mas ele surge imediatamente na consciência, onde cada um se reconhece a si mesmo, sem mais, como sendo a vontade, isto é, aquilo que sendo coisa-em-si não tem como forma o princípio de razão, aquilo que não depende de nada, e do qual, pelo contrário, tudo o mais depende, mas, ao mesmo tempo, não se reconhece, com crítica e reflexão filosófica, como fenômeno determinado e já surgido no tempo, desta vontade, podendo dizer-se: distingue o ato de vontade daquela mesma vontade de viver e, por isso, ao invés de reconhecer todo seu existir

como ato de sua liberdade, pelo contrário, a procura nas suas ações individuais. Remeto-me sobre isso ao meu *Escreito Premiado sobre a Liberdade da Vontade*.

Se Kant tivesse, como ele aqui afirma e também como fez, aparentemente, em ocasiões anteriores, meramente deduzido a coisa-em-si e, além disso, com a grande inconseqüência de uma inferência por ele mesmo proibida — que estranho acaso seria, pois, que ele aqui, onde, pela primeira vez, chega mais perto da coisa-em-si e a ilumina, logo reconhecesse nela a *vontade*, a vontade livre que só se manifesta no mundo através de fenômenos temporais! Por isso, eu admito efetivamente, embora não possa prová-lo, que Kant sempre que falava da coisa-em-si, na profundidade a mais escura de seu espírito, já pensava sempre, indistintamente, na vontade. Uma confirmação disso é dada no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, pág. XXVII e XXVIII da edição de Rosenkranz e na pág. 677 dos suplementos.

De resto, é mesmo esta solução intencionada da suposta terceira antinomia que dá a Kant ocasião, para expressar o pensamento mais profundo de toda a sua filosofia. Assim, em todo o sexto capítulo da "Antinomia da razão pura"; mas, sobretudo, a explicação da oposição entre caráter empírico e inteligível, nas págs. 534-550; V, 562-578, que conto entre o que de mais excelente jamais foi dito pelo homem (como esclarecimento complementar desta passagem, deve-se considerar uma que lhe é paralela na *Crítica da Razão Prática*, pág. 169-179 da quarta edição ou pág. 224-231 da edição de Rosenkranz. É, todavia, para lastimar-se ainda mais que isto aqui não se encontre no lugar certo, na medida em que ela, a saber, em parte não se encontra no caminho que a exposição indica e, por isso, como também acontece, poderia ser deduzida de outro modo, em parte não preenche a finalidade para a qual aí se encontra ou seja, a solução da pretensa antinomia. Infere-se a partir do fenômeno seu fundamento inteligível, a coisa-em-si, pelo uso inconseqüente, já suficientemente censurado, da categoria da causalidade, além de todo fenômeno. Como esta coisa-em-si, é estabelecida, neste caso, a vontade do homem (que Kant, de modo extremamente inadequado, por uma violação imperdoável de todo uso da linguagem, intitula de razão), com um apelo a um dever incondicionado, o imperativo categórico, que é postulado sem mais.

Ao invés de tudo isso, o procedimento claro e aberto teria sido o de partir imediatamente da vontade, demonstrando-a como o em si de nosso próprio fenômeno, reconhecido sem nenhuma mediação, e, depois de dar aquela exposição do caráter empírico e inteligível, provar como todas as ações, embora necessitadas por motivos, no entanto, seja por seu agente, seja pelo julgador externo, são única, absoluta e necessariamente atribuídas, somente àquele mesmo, como pura e simplesmente dependentes dele, ao qual, de acordo com isso, são portanto atribuídos culpa e mérito. Só este era o caminho direto para o conhecimento daquilo que não é fenômeno, que não é portanto encontrado segundo as leis do fenômeno, mas que é aquilo que se manifesta, se torna cognoscível e se objetiva através do fenômeno, a vontade de viver. Esta teria assim que ser exposta, meramente por analogia, como o em si de cada fenômeno. Então não poderia, decerto, ter si-

do dito, na pág. 546; V, 574, que não seria pensável na natureza inanimada, e mesmo na animal, nenhuma outra faculdade, a não ser a condicionada sensivelmente. Com isso, é dito propriamente na linguagem de Kant que a explicação segundo a lei da causalidade esgotaria também a essência mais íntima desses fenômenos, através do que, então, muito inconseqüentemente, é neles suprimida a coisa-em-si. Por causa das passagens incorretas e da sua dedução tortuosa de acordo com elas, que a exposição da coisa-em-si conservou em Kant, é que foi falseado todo o conceito dela. Pois, encontrada através de uma busca de uma causa incondicionada, aparece aqui a vontade, ou a coisa-em-si, em relação ao fenômeno, como a causa em relação ao efeito. Esta relação, porém, só tem lugar no interior do fenômeno, por isso já o pressupõe e não pode ligá-lo com aquilo que está fora dele e dele difere *toto genere*.

Além disso, não é, de modo algum, alcançada a finalidade prefixada, a solução da terceira antinomia, através da decisão de que ambos os lados, cada um dos quais num sentido diferente, têm razão. Pois, tanto a tese, como a antítese, não falam de modo algum da coisa-em-si, mas pura e simplesmente do fenômeno, do mundo objetivo, do mundo como representação. É a respeito deste e não a respeito de alguma outra coisa, aquilo do qual a tese, pelo sofisma mostrado, quer provar que ele conteria causas incondicionadas, e é também a respeito deste que a antítese o nega com razão. Por isso toda a exposição da liberdade transcendental da vontade, na medida em que é coisa-em-si, dada aqui para justificação da tese, por mais excelente que seja em si mesma, é aqui, propriamente, uma *metabasis eis alto genos*; Aristóteles, *De caelo*, I, pág. 268 b 1. Pois a exposta liberdade transcendental da vontade não é, de nenhum modo, a causalidade incondicionada de uma causa, que a tese afirma, porque uma causa tem que ser essencialmente fenômeno, e não alguma coisa *toto genere* diferente que fique além de todo fenômeno.

Quando se fala de causa e efeito, jamais se pode recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico), como acontece aqui: pois ela é totalmente diferente da relação causal. Entrementes, é também dito aqui, nesta solução da antinomia, de acordo com a verdade, que o caráter empírico do homem, como o de toda outra causa na natureza, é invariavelmente determinado e que as ações provêm necessariamente dele, segundo a medida das influências externas; por isso, também, não obstante toda liberdade transcendental (isto é, a independência da vontade em si das leis de conexão de seu fenômeno), nenhum homem tem a faculdade de começar por si uma série de ações: o que foi, em contrapartida, afirmado pela tese. Portanto, a liberdade também não tem nenhuma causalidade: pois, livre, só é a vontade que fica fora da natureza ou fenômeno, que é somente a objetivação dela, mas que não está numa relação de causalidade para com ela, relação que, como tal, só é encontrada no interior do fenômeno, que, portanto, já o pressupõe, não podendo incluí-lo e ligá-lo com aquilo que expressamente não é fenômeno. O próprio mundo deve ser explicado unicamente a partir da vontade (pois ele é ela própria, na medida em que se manifesta) e não através da causalidade. Mas, *no mundo*, a causalida-

de é o único princípio de esclarecimento e tudo acontece exclusivamente segundo leis da natureza. Portanto, o direito está inteiramente do lado da antítese, que se atém àquilo de que se trata e que usa o princípio de explicação que vale para isso e que, por isso, também não necessita de nenhuma apologia; em contrapartida, deve ser extraída da questão por meio de uma apologia, que primeiramente salta para algo bem diverso daquilo sobre o que era a questão e, depois, transpõe para ali um princípio de explicação que não pode ser aí aplicado.

A quarta antinomia é, como já foi dito, segundo seu sentido mais íntimo, tautológica com a terceira. Na solução dela Kant desenvolve ainda mais a insustentabilidade da tese; em contrapartida, para sua verdade e sua suposta compatibilidade com a antítese, não apresenta nenhuma razão, como também, inversamente, ele não é capaz de opor à antítese. Ele só introduz por muito favor a sua hipótese da tese e, todavia, ele mesmo a chama, na pág. 562; V, 590, uma presunção arbitrária, cujo objeto (*Gegenstand*) em si poderia muito bem ser impossível, e mostra apenas um esforço totalmente impotente para criar para este em qualquer parte um lugarzinho seguro, diante da força peremptória da antítese, apenas para não pôr a nu a nulidade de toda a presunção, que uma vez lhe foi tão cara, da antinomia necessária da razão humana.

Segue-se o capítulo do ideal transcendental, que nos reporta de súbito para a rígida escolástica da Idade Média. Crê-se ouvir o próprio Anselmo de Canterbury. O "ens realissimum", a somatória (*Inbegriff*) de todas as realidades, o conteúdo de todas as proposições afirmativas apresenta-se e, na verdade, com a pretensão de ser um pensamento necessário da razão! Eu, de minha parte, tenho que confessar que tal pensamento é impossível para minha razão e que eu, com as palavras que o designam, não consigo pensar nada determinado.

De resto, não duvido que Kant foi constrangido a este capítulo estranho e indigno dele apenas por seu amor pela simetria arquitetônica. Os três objetos capitais da filosofia escolástica (que se pode, como foi dito, entendida no sentido lato, fazer vir até Kant), a alma, o mundo e Deus, deveriam ser deduzidos das três possíveis premissas maiores de silogismos, embora seja manifesto que eles nasceram e podem nascer, única e exclusivamente pela aplicação incondicionada do princípio de razão. Ora, depois que a alma foi forçada a entrar no juízo categórico e o hipotético foi usado para o mundo, não sobrou para a terceira idéia nada além da premissa disjuntiva. Felizmente, encontrava-se neste sentido um trabalho preparatório, ou seja, o ens realissimum dos escolásticos, junto com a prova ontológica da existência de Deus, estabelecida rudimentarmente por Anselmo de Canterbury e, depois, aperfeiçoada por Descartes. Isto foi usado por Kant com alegria, até mesmo com alguma reminiscência de um antigo trabalho de juventude em latim. Entretanto, o sacrifício que Kant faz ao seu amor pela simetria arquitetônica com esse capítulo é excessivo. É forçoso dizer que, a despeito de toda verdade, uma representação grotesca de uma somatória de todas as realidades possíveis foi transformada num pensamento essencial e necessário da razão. Para sua dedução, Kant lança mão da falsa presunção de que nosso conhecimento das coisas individuais nasceria através de uma limitação cada vez maior de conceitos universais, conseqüentemente também de um mais universal de todos que conteria *dentro de si* toda realidade. Aqui, ele está em contradição tanto com a

sua própria doutrina, como com a verdade; pois é justamente ao inverso que nosso conhecimento se amplia, indo do particular para o universal, e todos os conceitos universais nascem através da abstração das coisas reais e particulares, conhecidas intuitivamente, que podem prosseguir até o mais universal de todos os conceitos, o qual contém tudo sob si, mas não contém nada *dentro de si*. Portanto, Kant, que aqui pôs de cabeça para baixo o processo de nossa faculdade de conhecimento e, por isso, bem poderia ser acusado de ter dado motivo para uma charlatanaria filosófica, tornada célebre em nossos dias, que, ao invés de reconhecer os conceitos, como pensamentos abstraídos a partir das coisas, inversamente, põe como primeiros os conceitos e só vê nas coisas conceitos concretos, trazendo, deste modo, para o mercado, o mundo invertido, como uma arlequina-da filosófica que, naturalmente, tinha que encontrar grande aplauso.

Se também admitimos que toda razão deveria, ou pelo menos poderia, alcançar também sem revelação o conceito de Deus, então isto manifestamente só acontece pelo fio condutor da causalidade: o que é tão evidente, que não necessita de nenhuma prova. Por isso diz também Christian Wolff (*Cosmologia generalis praefatio*, p. 1) "Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae una cum impossibilitate casus (puri) sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur."²⁶ E antes dele já haviadito Leibniz, como referência à lei da causalidade: "Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu."²⁷ (*Teodicéia*, § 44.) E também na sua controvérsia com Clarke, § 126: "J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu."²⁸ Em contrapartida, o pensamento exposto neste capítulo está tão longe de ser um pensamento essencial e necessário da razão, que ele deve, pelo contrário, ser considerado como uma amostragem correta da produção monstruosa de uma época que caiu, por estranhas circunstâncias, nos desvios e nas aberrações mais extravagantes, como a que foi a escolástica, que se apresenta sem similar na história do mundo e que nunca mais pode retornar. Esta escolástica, quando amadureceu até a sua perfeição, conduziu a prova capital da existência de Deus a partir do conceito de "ens realissimum" e, ao lado dela, só se utilizou das outras provas acessoriamente: isto é, porém, um mero método didático e nada prova sobre a origem da teologia no espírito humano. Kant tomou aqui o procedimento da escolástica pelo da razão, o que, aliás, acontecia-lhe muitas vezes. Se fosse verdade que a idéia de Deus proviesse segundo as leis essenciais da razão a partir do silogismo disjuntivo, sob a forma de uma idéia do ser realíssimo, então esta idéia também teria sido, por certo, encontrada nos filósofos da antiguidade: mas não existe em nenhum lugar nenhum traço do "ens realissimum", em nenhum dos filósofos antigos, embora alguns deles certamente professsem um criador do mundo, embora somente como um doador de forma à

²⁶ Demonstramos logicamente na teologia natural a existência do Numen por princípios cosmológicos. A contingência do universo e da ordem da natureza, junto com a impossibilidade de um acaso (puro), são os degraus pelos quais ascendemos deste mundo visível até Deus. (N. da T.)

²⁷ Sem este grande princípio, não poderíamos jamais provar a existência de Deus. (N. da T.)

²⁸ Ouso dizer que sem esse grande princípio não se poderia chegar à prova da existência de Deus. (N. da T.)

matéria que existe sem ele, *demiourgos*, que eles descobrem, tão-só e unicamente, segundo a lei da causalidade. De fato Sexto Empírico (*Adversus mathematicos*, 9, § 88) cita uma argumentação de *Cleanto*, que alguns tomam pela prova ontológica. Isto todavia ela não é, mas sim uma mera conclusão a partir da analogia: desde que, a saber, a experiência ensina que na terra *um* ser é sempre mais aprimorado que o outro e que, de fato, o homem, como o mais aprimorado, encerra a série, mas todavia ainda tem muitos erros, então devem necessariamente existir ainda seres mais aprimorados e, por último, o mais aprimorado de todos (*kratiston ariston*) e este seria o deus.

Sobre a refutação detalhada da teologia especulativa que ora se segue, devo resumidamente observar que, tanto ela, como em geral toda crítica das três assim chamadas idéias da razão, portanto toda a dialética da razão pura, é, em certa medida, o alvo e a finalidade da obra inteira, todavia esta parte polêmica não tem um interesse totalmente universal, permanente e puramente filosófico, como a parte doutrinária precedente, isto é, a estética e a analítica; tem mais um interesse temporal e local, ao ficar, ela própria, numa relação especial aos momentos capitais da filosofia dominante na Europa até Kant, cuja completa derrubada por esta polêmica deu a Kant mérito imortal. Ele eliminou o teísmo da filosofia, uma vez que nela, como ciência e não como uma doutrina de fé, só pode encontrar lugar o que é, ou dado empiricamente, ou estabelecido por provas firmes. Naturalmente aqui só se trata da filosofia efetiva, seriamente entendida, que se dirige para a verdade e não para alguma outra coisa, e de modo algum da filosofia de pilhéria das universidades, como aquela na qual, antes ou depois, a teologia especulativa desempenha o papel principal, do mesmo modo que a alma se apresenta nela, antes ou depois, sem cerimônias, como uma pessoa conhecida. Pois ela é a filosofia dotada de salários, honorários e até mesmo do título de conselheira áulica, que, de sua altura, olha de cima arrogantemente, que por quarenta anos não repara em gentinha como eu e gostaria de ter-se livrado de coração do velho Kant, com suas críticas, para poder dar vivas de plenos pulmões a Leibniz. Além disso, deve-se notar aqui que, como Kant foi induzido confessadamente à sua doutrina do apriorismo do conceito de causa, através do ceticismo de Hume em relação àquele conceito, talvez, do mesmo modo, a crítica de Kant de toda teologia especulativa tenha sua ocasião na crítica hummeana de toda a teologia, que ele expôs na sua *Natural History of Religion* e nos *Dialogues Concerning Natural Religion*, que valem bem a pena de se ler e que Kant até mesmo quis complementar numa certa medida. Pois o primeiro dos escritos citados de Hume é propriamente uma crítica da teologia popular, cuja pobreza ele quer mostrar e, em contrapartida, apontar para a teologia racional ou especulativa como a genuinamente digna de respeito. Mas Kant põe então a nu a falta de fundamento desta última, deixando intacta, em contrapartida, a teologia popular e expondo-a, até mesmo em forma enobrecida, como uma fé alicerçada num sentimento moral. Mais tarde, os filosofastros a retorceram em percepções da razão, consciências de Deus ou intuições intelectuais do supra-sensível, da divindade ou similares, enquanto que Kant, quando demole velhos e veneráveis erros e conhece a periculosidade da coisa, só havia procurado, por ora, introduzir sub-

repticiamente através da teologia moral uns fracos arrimos, para que com isso o desmoronamento não o atingisse, e ele pudesse ganhar tempo para retirar-se.

No que toca a execução, não era de nenhuma necessidade para refutação da prova *ontológica* da existência de Deus qualquer crítica da razão, pois também sem pressuposição da estética e da analítica é muito fácil tornar claro que aquela prova ontológica nada mais é do que um jogo manhoso com conceitos, sem nenhuma força de convicção. Já no *Órganon* de Aristóteles encontra-se um capítulo que basta tão plenamente para a refutação da prova ontoteológica, como se tivesse sido propositadamente escrito para isto: é o sétimo capítulo do segundo livro dos *Analytica Posteriora* (pág. 92 b, 13); entre outras coisas, lá está dito expressamente: *to de einai ouk ousia oudení*, quer dizer, *existentia numquam ad essentiam rei pertinet*.

A refutação da prova *cosmológica* é uma aplicação a um caso dado da doutrina da crítica, até ali exposta, e nada pode dizer-se em contrário. A prova *fisicoteológica* é uma mera amplificação da cosmológica, a qual ela pressupõe, e também só encontra sua refutação detalhada na *Crítica do Juízo*. Neste aspecto, remeto meu leitor à rubrica "Anatomia comparada", no meu escrito *Sobre a Vontade na Natureza*.

Kant, como foi dito, só trata na crítica dessa prova da teologia especulativa e limita-se à Escola. Se, ao invés disso, ele tivesse diante dos olhos também a vida e a teologia popular, teria que ter acrescentado às três provas ainda uma quarta, que é, para a grande massa, a única propriamente eficaz e que, do modo mais condizente com a linguagem técnica de Kant, deveria ser chamada de prova *keratológica* (para a multidão): é aquela que se fundamenta no sentimento de necessidade de ajuda, de impotência e de dependência dos homens em relação às forças da natureza, infinitamente superiores, insondáveis e muitas vezes ameaçadoras; a que se associa sua inclinação natural a personificar tudo e, finalmente, ainda acrescenta-se a esperança de conseguir algo, através de rogos, adulações, bem como de oferendas. Em cada empreendimento humano existe mesmo algo, que não está em nosso poder e cai fora de nosso cálculo: o desejo de conquistar isto para si é a origem dos deuses. "Primus in orbe Deos fecit timor"²⁹ é uma antiga sentença de Petrônio (*Fragmenta* 27, 1). Esta prova foi principalmente criticada por Hume, que aparece claramente como precursor de Kant, nos escritos acima citados. Ora, quem, no entanto, Kant colocou, através de sua crítica à teologia especulativa, em permanente embaraço, foram os professores de filosofia: a soldo de governos cristãos, não podiam renunciar aos principais artigos de fé.³⁰ Ora, como se arranjam esses senhores? — Afirmam mesmo que a existên-

²⁹ O temor foi a origem dos deuses na terra. (N. da T.)

³⁰ Kant disse: "É algo bem disparatado esperar esclarecimento da razão, prescrevendo-lhe de antemão de que lado ela deve necessariamente pender" (*Crítica da Razão Pura*, pág. 747; V, 775). Em contrapartida, encontra-se a seguinte ingenuidade do enunciado de um professor de filosofia do nosso tempo: "Se uma filosofia nega a realidade das idéias fundamentais do cristianismo, então ou ela é falsa ou então, mesmo se é verdadeira, é de fato inutilizável" — scilicet, para professores de filosofia. Foi o defunto professor Bachmann que tão indiscretamente divulgou na *Gazeta Literária de Jena* de Julho de 1840, n.º 126, a máxima de todos os seus colegas. Entretanto, é digno de nota, como característica da filosofia universitária, de que modo, aqui, a porta é mostrada à verdade, sem rodeios, quando ela não quer resignar-se e sujeitar-se, com as palavras: — Rua, Verdade! Podemos prescindir de ti. Devemos te algo? Tu nos pagas? (N. do A.)

cia de Deus se compreende por si mesma. Ora! depois que o mundo antigo fez maravilhas às custas de sua consciência para prová-la e que o novo mundo pôs em campo as provas ontológica, cosmológica e fisicoteológica para prová-la, às custas de seu entendimento, — para esses senhores, isso compreende-se por si mesmo. E a partir desse Deus que se compreende por si mesmo explicam depois o mundo: esta é sua filosofia.

Até Kant, tinha-se estabelecido um efetivo dilema entre o materialismo e o teísmo, isto é, entre a hipótese de que um acaso cego ou de que uma inteligência ordenadora, a partir de fora, segundo fins e conceitos, tivesse produzido o mundo, “neque dabatur tertium”³¹ Por isso o ateísmo e o materialismo eram a mesma coisa: por isso a dúvida de que pudesse haver um ateu, isto é, um homem que pudesse efetivamente confiar ao acaso cego a extraordinária ordenação finalista da natureza, especialmente da orgânica: veja-se, por exemplo, os *Essays* de Bacon (*Sermones fidelis*), Essay 16: “On atheism”. Na opinião da grande massa e dos ingleses, que nestas coisas pertencem totalmente à grande massa (*mob*), isto ainda está neste pé, e até mesmo para seus eruditos mais famosos: basta que se veja a *Osteologia Comparada* de Richard Owen, de 1855, prefácio pág. 11, 12, onde ele ainda está diante do velho dilema entre, de um lado, Demócrito e Epicuro e, de outro, uma “intelligence”, na qual “la connaissance d’un être tel que l’homme a existé avant que l’homme fit son apparition”.³² Toda finalidade deve necessariamente partir de uma “intelligence”: duvidar disso não lhe ocorreu nunca, nem em sonho. Disse ele de fato, com ingenuidade infantil, na conferência que pronunciou no dia 5 de setembro de 1853, na Academia de Ciências, sobre esse prefácio, aqui um pouco modificado: “La téléologie ou la théologie scientifique”³³ (*Comptes rendus*, septembre 1853), isto é para ele imediatamente uma única coisa! Se há na natureza algo conforme a fins, então é uma obra da intenção, da reflexão, da inteligência. Ora, francamente, o que tem a ver com um tal inglês e com a “Académie des Sciences” a *Crítica do Juízo* ou até o meu livro *Sobre a Vontade na Natureza*? Esses senhores não olham para baixo com tanta profundidade. Estes *illustres confrères* desprezam de fato a Metafísica e a “philosophie allemande” — atêm-se à “philosophie” de fiação e tecelagem. A validade daquela premissa disjuntiva, daquele dilema entre materialismo e teísmo, repousa porém na hipótese de que o mundo que se apresenta seja o das coisas em si e que, por conseguinte, não exista nenhuma outra ordem das coisas a não ser a empírica. Porém, depois que, através de Kant, o mundo e sua ordem tornaram-se mero fenômeno, cujas leis repousam prioritariamente nas formas de nosso intelecto, a existência e a essência das coisas e do mundo não precisaram mais ser explicadas, de acordo com a analogia das mudanças percebidas ou efetuadas por

³¹ E não existia uma terceira opção. (N. da T.)

³² O conhecimento de um ser como o homem já existia, antes que o homem tivesse feito sua aparição. (N. da T.)

³³ A teleologia ou a teologia científica. (N. da T.)

nós no mundo, nem aquilo que nós compreendemos como meio e fim teria nascido em consequência de um tal conhecimento. Portanto Kant, ao retirar do teísmo o seu fundamento, através de sua importante diferenciação entre o fenômeno e a coisa em si, abriu, por outro lado, o caminho para explicações da existência, de uma espécie totalmente outra e de sentido bem mais profundo.

No capítulo sobre os alvos finais da dialética da natureza é dado de antemão, que as três idéias transcendententes seriam de valor como princípios reguladores para o progresso do conhecimento da natureza. Mas dificilmente Kant pode ter levado a sério esta afirmação. Ao menos para todo naturalista está fora de dúvida o seu oposto, a saber, aquelas pressuposições são retardadoras e exterminadoras de toda pesquisa da natureza. Para provar isso, com um exemplo, pense-se se a hipótese de uma alma, como substância imaterial simples e pensante, teria sido profícua ou prejudicial em alto grau às verdades que Cabanis expôs tão belamente ou às descobertas de Flourens, Marschall Hall e Charles Bell. Já diz o próprio Kant (*Prolegômenos*, § 44) “que as idéias da razão são contrárias ou prejudiciais às máximas do conhecimento racional da natureza”.

Por certo não é um dos menores méritos de Frederico, o Grande, o fato de Kant ter podido desenvolver-se e de ter podido ser publicada a *Crítica da Razão Pura* no seu governo. Dificilmente, sob qualquer outro governo, um professor assalariado teria ousado tal coisa. Já ao sucessor do grande rei, Kant teve que prometer não escrever mais.

Poderia aqui julgar-me isento da crítica da parte ética da filosofia kantiana, na medida em que já a fiz, detalhada e profundamente, 22 anos mais tarde que a presente, nos *Dois problemas fundamentais da Ética*.²⁴ No entanto, já que o que se mantém aqui da primeira edição não poderia mesmo ser suprimido, por causa da integridade, pode servir de prefácio adequado àquela crítica posterior e muito mais profunda, à qual, portanto, eu remeto o leitor quanto ao essencial.

Tendo em vista o amor à simetria arquitetônica, a razão teórica deveria também ter um correlato. O “intellectus practicus” da escolástica, que deriva por sua vez do “nous praktikós” de Aristóteles [*De anima*, 3, 10 e *Política* 7, cap. 14: *o men gar praktikos esti logos, o de theoretikos*] ²⁵ dá a palavra-chave. Com isto, todavia, algo bem diferente é indicado aqui, não, como lá, a razão dirigida para a técnica, mas, aqui, a razão prática se apresenta como a fonte e a origem da inegável significação ética da conduta humana, assim como também de toda a virtude, de toda nobreza de alma e de todos os graus atingíveis de santidade. Tudo isso, portanto, viria da mera razão e nada exigiria a não ser esta.

²⁴ Este parágrafo foi acrescentado a este Apêndice do *Mundo como Vontade e Representação*, na 2.^a edição, que data de 1844. Schopenhauer refere-se, aqui, à obra *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* (Os Dois Problemas Fundamentais da Ética), que foi publicada em 1841, portanto 22 anos depois da primeira edição do *Mundo como Vontade e Representação*, que é de 1819. (N. da T.)

²⁵ A razão é por um lado prática e por outro teórica. (N. da T.)

Agir racionalmente e virtuosa, nobre e santamente seria uma e a mesma coisa; e agir egoisticamente, maldosa e viciosamente seria apenas agir irracionalmente. Entretanto, todos os tempos, todos os povos e todas as línguas distinguiram-nas a ambas sempre muito bem e tomaram-nas por duas coisas inteiramente diferentes, como também todos os que nada sabem sobre a linguagem da nova escola fazem até os dias de hoje, isto é, o mundo todo, com exceção de uma pequena minoria de eruditos alemães: todos aqueles entendem como duas coisas totalmente diferentes um comportamento virtuoso e uma vida racional. Se se dissesse que o eminente fundador da religião cristã, cuja vida nos é exposta como o modelo de todas as virtudes, teria sido o *mais racional de todos* os homens, se chamaria este modo de falar de muito indigno e mesmo de blasfematório, e seria quase o mesmo se se dissesse que seus preceitos só contêm a melhor orientação para uma *vida totalmente racional*. Além do que, quem, conforme a estes preceitos, ao invés de pensar antes em si e em suas próprias necessidades futuras, só pensa sempre em aliviar a maior carência presente dos outros, sem outras considerações, e mesmo dá aos pobres todos os seus haveres, para depois, despido de todo recurso, prosseguir pregando também aos outros a virtude que ele próprio exercitou; isto todos respeitam com razão: mas quem ousa louvá-lo com o cume da *racionalidade*? E finalmente quem louva, como uma ação extremamente *racional*, que Arnold von Winkelried, com extremada grandeza de alma, tenha reunido as lanças inimigas contra seu próprio corpo, para obter vitória e salvação para seus conterrâneos? Em contrapartida, quando vemos um homem que desde a juventude, com rara circunspecção, deliberou alcançar os meios para uma existência despreocupada, para sustento da mulher e filhos, para ter um bom nome entre as pessoas, para honra e distinção exteriores e, sem jamais perder seu alvo de vista, não se deixar perturbar, nem desviar-se pelo atrativo de gozos imediatos ou pelo prurido de enfrentar a arrogância dos poderosos, ou pelo desejo de vingar insultos sofridos ou humilhação imerecida, ou pela força de atração de inúteis ocupações espirituais, estéticas ou filosóficas e viagens a terras dignas de serem vistas, mas que, com grande conseqüência, trabalha unicamente para isso: quem ousa negar que um tal filistino seja extraordinariamente *racional*? E até mesmo se se tivesse permitido alguns meios não louváveis, mas sem perigo. E ainda mais: se um malvado, com manha calculada segundo um plano bem tramado, consegue riquezas, honrarias e mesmo coroas e tronos e depois, com a mais fina astúcia, enreda estados vizinhos, os subjuga e então torna-se um conquistador do mundo, não se deixando nisto desviar com qualquer consideração ao direito ou à humanidade, mas, com rigorosa conseqüência, pisa e esmaga o que se opõe a seu plano e lança sem compaixão milhões em toda espécie de desgraças, milhões no sangue e na morte, embora recompense regamente e proteja a todo tempo, sem jamais esquecê-los, seus seguidores e ajudantes, e assim, pois, alcance seu alvo: quem não reconhece que tal pessoa teria que operar acima de tudo racionalmente e que, assim como para a concepção de seus planos exigia-se um entendimento poderoso, também para sua execução exigia-se um pleno domínio da *razão*, e mesmo propriamente da razão prática? Ou são

por acaso irracionais as prescrições que o esperto, conseqüente, ponderado e perspicaz Maquiavel dá ao príncipe?³⁶

Como a maldade fica muito bem junto com a razão, e, aliás, só é verdadeiramente temível nesta união, assim também encontra-se às vezes, inversamente, a nobreza de espírito unida à irracionalidade. Nisto se inclui o feito de Coriolano, que depois de ter aplicado, durante anos, todas as suas forças para conseguir vingar-se dos romanos, agora, enfim chegado o tempo, enternece-se com a súplica do Senado e com o choro de sua mãe e de sua mulher, renuncia à vingança tão longa e dificultosamente preparada e, até mesmo chamando para si com isso a justa cólera dos Volscos, morre por aqueles romanos, cuja ingratidão ele conhecia, e que quis punir com tamanho esforço. Finalmente, mencione-se para completar que a razão pode unir-se muito bem com a falta de entendimento. Este é o caso, quando se escolhe uma máxima tola, que porém é perseguida com conseqüência. A princesinha Isabel, filha de Filipe II, deu um exemplo desse tipo, prometendo não vestir uma camisa limpa, enquanto Ostende não fosse conquistada, e mantendo sua palavra por três anos. Em geral são dessa espécie todas as promessas, cuja origem é a falta de compreensão conforme à lei da causalidade, isto é, falta de entendimento; não obstante, é racional cumpri-las, uma vez que se é dotado de tão limitado entendimento para prometé-las.

De acordo com o que foi dito vemos escritores, logo antes de Kant, colocarem a consciência moral (*Gewissen*) como sede dos impulsos morais, em oposição à razão: assim, Rousseau no quarto livro do *Emílio* ("Profissão de fé", pág. 321, 326, 328): "*La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais*"; e um pouco mais adiante: "*Il est impossible d'expliquer par les consequences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même.*" Ainda mais adiante: "*Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi... On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?*"³⁷ Nas *Rêveries du promeneur [solitaire]*, passeio 4.º, ele diz: "*Dans toutes questions de morale difficiles comme celle-ci je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience, plutôt que par les lumières de ma raison.*"³⁸ Já Aristóteles diz expressamente (*Ethica magna* I, 5 [pág. 1185 b 3-13]) que as virtudes têm sua sede

³⁶ De passagem: O problema de Maquiavel era a solução da questão de como poderia o príncipe manter-se incondicionalmente no trono, apesar dos inimigos internos e externos. Seu problema não era, de modo algum, o ético, de saber-se se um príncipe como ser humano deveria ou não querer tal coisa, mas puramente o político, isto é, de como ele, se quisesse, poderia executá-lo. Ora, ele dá a solução para isso, como se prescrevem instruções para o jogo de xadrez, em que seria insensato pedir resposta à pergunta se seria moralmente aconselhável, em geral, jogar xadrez. Censurar a Maquiavel a imoralidade de seus escritos seria tão oportuno, como seria censurar a um professor de esgrima por não ter iniciado sua aula com uma preleção moral contra o assassinato e o homicídio. (N. do A.)

³⁷ A razão nos engana, mas a consciência não engana nunca; ... é impossível explicar pelas conseqüências de nossa natureza o princípio imediato da consciência, independente da própria razão... Meus sentimentos naturais falavam pelo interesse comum, minha razão referia tudo a mim... Em vão se quis estabelecer a virtude somente pela razão, que base sólida se pode dar-lhe? (N. da T.)

³⁸ Em todas as difíceis questões de moral, como esta, achei sempre bom resolvê-las pelo dictamen de minha consciência mais do que pelas luzes de minha razão. (N. da T.)

em *alogo morio tes psikés* (in parte irrationali animi)³⁹ e não na *logon ekonti* (in parte rationali).⁴⁰ De acordo com isso, diz Stobeu (*Eclogae physicae et ethicae*, 2, cap. 7), falando dos peripatéticos: *Ten ethiken areten upolambanousi peri to alogon meros gignesthai tes psikes, epeide dimexe pros ten parousan teorían epethente ten psiken, to men logikon ekousan, to d'alogon. Kai peri men to logikon ten kaloxagethian gignesthai, kai ten phronesin kai ten ankinoian kai sophian, kai eumatheian, kai mnemen kai tas omoious. Peri de to alogon sophrosynen kai dikaiosynen kai andreian kai tas allas tas ethikas kaloumenas aretas. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem ad hanc disquisitionem animum ponant ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, iustitiam, fortitudinem et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.)*⁴¹ E Cícero explica (*De Natura Deorum*, 3, cap. 26-31), extensamente, que a razão é o meio e o instrumento necessário para todos os crimes.

Define a razão como *faculdade dos conceitos*. E toda essa classe totalmente específica de representações universais, não intuitivas, simbolizadas e fixadas apenas através de palavras, é o que distingue o homem dos animais e lhe dá o domínio sobre a terra. Se o animal é o escravo do presente, não conhecendo quaisquer outros motivos, senão os imediatamente sensíveis, e por isso, quando estes se oferecem a ele, é atraído ou repellido tão necessariamente por eles como o ferro pelo ímã, no homem, pelo contrário, com o dom da razão surgiu o discernimento. Este lhe permite abranger facilmente, olhando para trás e para diante, a totalidade de sua vida e o curso do mundo, torna-o independente do presente e lhe permite agir ponderadamente, segundo planos e com cautela, tanto para o mal como para o bem. Mas o que ele faz, faz com plena consciência de si: sabe precisamente como sua vontade se decide, o que ele escolhe de cada vez e que outra escolha era possível, de acordo com a questão, e, a partir desse querer autoconsciente, ele aprende a conhecer-se a si mesmo e espelha-se em suas ações. Em todas essas relações à conduta humana, deve-se chamar a razão de *prática*: ela só é *teórica* na medida em que os objetos, com os quais se ocupa, não têm nenhuma relação com a conduta daquele que pensa, mas têm apenas um interesse teórico, do qual bem poucos homens são capazes. O que se chama neste sentido de *razão prática* é designado, aproximadamente, pela palavra latina "prudentia", que, segundo Cícero (*De Natura Deorum*, 2, 22), é uma contração da palavra "providência" e, em contrapartida, "ratio", quando empregada a propósito de uma força de espírito, na maioria das vezes, significa a razão propriamente teórica, embora os antigos não observem a distinção com rigor. Em quase todos os

³⁹ Na parte da alma desprovida de razão. (N. da T.)

⁴⁰ Na parte dotada de razão. (N. da T.)

⁴¹ Da virtude ética, eles acreditam que ela diga respeito à parte irracional da alma; pois quanto à presente consideração, admitem que a alma consiste em duas partes, uma racional e uma irracional. E pertencem à parte racional: a honradez, a prudência, a perspicácia, a sabedoria, a docilidade, a memória e similares; e, em contrapartida, à parte irracional: temperança, justiça, bravura e as demais virtudes chamadas éticas. (N. da T.)

homens, a razão tem uma direção quase que exclusivamente prática: ora, se no entanto também se abandona isto, o pensar perde seu domínio sobre a ação, e então se diz: “video meliora proboque, deteriora sequor”,⁴² ou “le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises”;⁴³ assim, se o homem não permite que suas ações sejam conduzidas pelo seu pensamento, mas sim pela impressão do momento, quase a modo do animal, então é chamado de *irracional* (sem com isso acusá-lo de maldade moral), embora o erro recaia não propriamente na razão, mas na aplicação da razão a sua conduta, e se poderia dizer numa certa medida que sua razão é simplesmente teórica, mas não prática. Ele pode ser um homem muito bom, como muitos que não podem ver um infeliz sem ajudá-lo, mesmo com auto-sacrifício, mas que, em contrapartida, deixam suas dívidas não quitadas. Um tal caráter irracional não é apto para execução de grandes crimes, porque a planificação, disfarce e auto-domínio, sempre necessários para isso, lhe são impossíveis. Todavia, ele também dificilmente atingirá um alto grau de virtude, pois mesmo se, por natureza, ele é bastante inclinado para o bem, mesmo assim não poderiam faltar-lhe alguns impulsos viciosos e maldosos, aos quais todo homem está submetido e que devem necessariamente tornar-se atos, nos casos em que a razão, funcionando como prática, não lhes opuser máximas imutáveis e propósitos firmes.

Afinal, a *razão* mostra-se bem propriamente como prática, nos caracteres muito racionais, que por causa disso são chamados, na vida comum, de filósofos práticos e que se distinguem por uma tranqüilidade de espírito incomum, tanto nos acontecimentos desagradáveis, como nos agradáveis, por uma disposição equilibrada e firme perseverança em decisões tomadas. Com efeito, isto é a predominância neles da razão, quer dizer, o conhecer mais abstrato que intuitivo, e, por isso, a visão, mediante conceitos, da vida na universalidade, na totalidade e na grandeza, que lhe tornou conhecida de uma vez por todas a ilusão das impressões momentâneas, a inconstância de todas as coisas, a brevidade da vida, a vacuidade dos prazeres, a mudança da sorte e as grandes e pequenas insídias do acaso. Por isso nada lhes acontece inesperadamente e o que eles sabem in abstracto, quando lhes vem ao encontro na efetividade e pessoalmente, não os surpreende e não os desconcerta, como é o caso com os caracteres não tão racionais, nos quais o presente, o intuitivo, o efetivo exerce tal violência, que os conceitos frios e descorados se retiram para o pano de fundo da consciência e eles, esquecendo-se dos propósitos e máximas, estão à mercê dos afetos e paixões de toda espécie. Já expliquei, no final do primeiro livro, que, do meu ponto de vista, a ética estoica originariamente nada era, senão uma indicação para uma vida propriamente racional, neste sentido. Também Horácio, em muitas passagens, elogia repetidamente uma tal vida. É também pertinente a isto seu “nihil admirari”:⁴⁴ e igualmente o delfico “meden agan”.⁴⁵ É inteiramente falso traduzir “Ní-

⁴² Vejo e aprovo o melhor, mas sigo o pior; Ovídio, *Metamorfoses*, 7, 20. (N. da T.)

⁴³ Pela manhã faço projetos e à tarde faço tolices. (N. da T.)

⁴⁴ Não se deixar perturbar (diante do desejo e do medo), não perder a paz de espírito, *Epistulae*, I, 6, I. (N. da T.)

⁴⁵ Nada em excesso. (N. da T.)

admirari” por “não maravilhar-se com nada”. Este enunciado de Horácio não se dirige tanto para o teórico, mas sim para o prático, e quer propriamente dizer: “Não aprecie nenhum objeto incondicionalmente, não perca a cabeça por nada, não acredite que a posse de qualquer coisa possa levar à felicidade: todo anseio indizível por um objeto é apenas uma quimera ilusória, da qual podemos livrar-nos igualmente bem, tanto pela posse conseguida, mas com muito maior facilidade pelo conhecimento esclarecido”. Neste sentido também Cícero usou o “admirari”, *De Divinatione*, 2, 2. O que Horácio quer dizer é portanto a *athambia* ausência de medo e *akataplesis* ausência de admiração e também *athaumasia* imperturbabilidade que Demócrito louva como o soberano bem. (Veja-se Clemente Alexandrino, *Stromata*, 2, 21 e igualmente Estrabão *Geographica*, I, pág. 98 e 105). Nesta racionalidade do comportamento não se trata propriamente de virtude e vício, mas este uso prático da razão faz valer a prerrogativa própria que o homem tem diante do animal, e somente a esse respeito tem sentido e é admissível falar-se de uma dignidade do homem.

Em todos os casos expostos e em todos os concebíveis, a distinção entre ações racionais e irracionais redunda em saber se os motivos são conceitos abstratos ou representações intuitivas. Por isso mesmo, a definição que dei da razão está exatamente de acordo com o uso da linguagem de todos os tempos e povos, o qual não se deve certamente tomar por algo casual ou arbitrário, mas sim considerar-se que proveio mesmo da distinção, consciente a todo homem, das diferentes faculdades do espírito, consciência esta de acordo com a qual ele fala, embora certamente não a eleve à clareza da definição abstrata. Nossos antepassados não fizeram as palavras sem atribuir-lhes um sentido determinado, só para que elas ficassem prontas para os filósofos que poderiam chegar séculos depois e determinar o que nelas deva ser pensado, mas indicaram com elas conceitos bem determinados. Portanto, as palavras não estão mais sem dono, e sujeitá-las a um sentido totalmente diverso, do que até agora elas tiveram, significa abusar delas, significa introduzir uma licença, de acordo com a qual cada um poderia usar cada palavra num sentido arbitrário, do que nasceria necessariamente uma confusão ilimitada. Já *Locke* provou, detalhadamente, que a maior parte das discórdias na filosofia vem do emprego falso das palavras. Para esclarecimento, lance-se apenas um olhar para os vergonhosos abusos que hoje em dia os filosofastros, pobres de pensamento, fazem com as palavras substância, consciência, verdade e outras mais. Também os pronunciamentos e explicações dos filósofos de todos os tempos, sobre a razão, com exceção dos modernos, não concordam em menor grau com minha explicação sobre ela, do que os conceitos dominantes entre todos os povos sobre aquela prerrogativa do homem. Veja-se o que Platão no quarto livro da *República* e em incontáveis passagens esparsas chama o *logimon* ou *logistikon tes psykês*,⁴⁶ o que diz Cícero no *De Natura Deorum*, 3, 26-31, o que Leibniz e Locke dizem sobre isso, nas passagens já citadas no primeiro livro. Não haveria aqui fim para as citações, se se quisesse mostrar como todos os

⁴⁶ A parte racional da alma. (N. da T.)

filósofos antes de Kant, na sua totalidade, falaram da razão no meu sentido, mesmo se não soubessem esclarecer a sua essência com perfeita determinação e clareza, através de sua concentração num único ponto.

O que, em resumo, se entendeu por razão, antes da aparição de Kant, mostram, no total, duas dissertações de Sulzer no primeiro volume de sua *Miscelânea de Escritos Filosóficos* *Vermischten philosophischen Schriften*: uma que é a "Análise do conceito de razão" *Zergliederung des Begriffes der Vernunft*, e a outra que é "Sobre a influência recíproca da razão e da linguagem" *Ueber den gegenseitigen Einfluss von Vernunft und Sprache*. Se, em contrapartida, se lê como atualmente se fala da razão, sob a influência do erro kantiano, que depois disso cresceu como uma avalanche, então se será obrigado a admitir que os sábios da antiguidade em conjunto, como todos os filósofos antes de Kant, eram totalmente desprovidos de razão *Vernunft*, pois as percepções imediatas, intuições, apreensões e sentimentos da razão, agora descobertos, permaneceram tão estranhos para eles, como é para nós o sexto sentido dos morcegos. De resto, no que me concerne, quando se trata daquela razão que percebe imediatamente ou até apreende ou intui intelectualmente o supra-sensível, o *absolutum*, juntamente com as longas histórias que acontecem com ele, tenho que confessar que eu, na minha limitação, não consigo captá-lo ou representá-lo a não ser como o sexto sentido dos morcegos. É preciso porém que se diga, para louvar a invenção ou descoberta de uma tal razão que logo percebe imediatamente tudo o que lhe apraz, que ela é um expediente inigualável para poder, apesar de todo Kant com suas críticas da razão, livrar-se dele e de suas idéias fixas favoritas, do modo mais fácil do mundo. A invenção e a aceitação que ela encontrou fazem honra à época.

Portanto, se bem que o essencial à razão (*Vernunft, to logimon, he phronesis, ratio, raison, reason*) fosse corretamente reconhecido, no todo e em geral, por todos os filósofos de todos os tempos, embora não fosse suficientemente determinado com precisão, nem concentrado num único ponto, em contrapartida, o que seja o entendimento (*Verstand, nous, dianoia, intellectus, esprit, intellect, understanding*) não ficou tão claro para eles. Por isso confundem-no frequentemente com a razão e por isto mesmo não atingem nenhuma definição completa, pura e simples da sua essência. Ora, nos filósofos cristãos, o conceito de razão recebe ainda um significado colateral de uma espécie completamente estranha, por oposição à revelação e, a partir disto, muitos afirmam com razão que o conhecimento da obrigação para com a virtude também seria possível a partir da mera razão, quer dizer, também seria possível sem revelação. Essa consideração teve certa influência até mesmo sobre a exposição e sobre o vocabulário de Kant. Só que aquela oposição tem um significado histórico, positivo, e portanto é um elemento estranho à filosofia, do qual ela tem que se livrar. Seria de se esperar que Kant, nas suas críticas da razão teórica e prática, tivesse partido de uma exposição da essência da razão em geral e que, depois de ter assim determinado o gênero, tivesse caminhado para a definição de ambas as espécies, provando

como uma e a mesma razão manifesta-se de duas maneiras tão diferentes e anuncia-se de fato como a mesma, através da conservação do caráter principal. Só que, de tudo isso, não se encontra nada. Já demonstrei como são insuficientes, hesitantes e desarmoniosas as definições que ele incidentalmente dá, aqui e acolá, na *Crítica da Razão Pura*, da faculdade que ele critica. A razão *prática* já se encontra, sem ser anunciada, na *Crítica da Razão Pura*, e fica depois, na Crítica que lhe é propriamente consagrada, como uma coisa já estabelecida, sem mais prestação de contas e sem que o uso da linguagem de todos os povos e épocas, tão pisoteado, ou as determinações do conceito pelos maiores filósofos anteriores possam elevar suas vozes. No conjunto, pode-se deduzir de algumas passagens isoladas que a opinião de Kant vai nesta direção: o conhecimento dos princípios a priori seria o caráter essencial da razão; ora, como o conhecimento do significado ético do comportamento não é de origem empírica, então ele também é um princípio a priori e conseqüentemente deriva da razão que, nesta medida, portanto, é *prática*. Já falei o suficiente sobre a falsidade daquela definição da razão. Mas mesmo deixando de lado o quão superficial e infundado é utilizar aqui a independência da experiência como única característica para unir as coisas as mais heterogêneas, passando por cima de suas demais diferenças fundamentais e imensas. Pois é também admitido, embora não confessado, que o conhecimento do significado ético do comportamento surgiria de um imperativo que está em nós, um *Deve* incondicionado: como este imperativo seria decerto fundamentalmente diferente daquelas *formas* gerais de *conhecimento*, que ele demonstra na *Crítica da Razão Pura* como conhecidas por nós a priori, consciência mediante a qual podemos previamente pronunciar um *É necessário* incondicional, válido para toda experiência para nós possível. Porém a diferença entre este *É necessário*, esta forma necessária de todo objeto, já determinada no sujeito, e aquele *Deve* da moralidade é tão imensa e evidente que se pode fazer valer a coincidência de ambas no que diz respeito ao caráter não empírico da forma de conhecimento, como uma alegoria engenhosa, mas não como uma justificação filosófica através da identificação da origem de ambas.

Além disso, o lugar de nascimento deste filho da razão prática, o *Deve absoluto* ou imperativo categórico, não está situado na *Crítica da Razão Prática*, mas já na *Crítica da Razão Pura*, pág. 802; V. 830. Esse nascimento é violento e só tem êxito pelo fórcepe de um *Por isso*, que, de modo ousado e atrevido, podendo-se mesmo dizer, desavergonhado, coloca-se entre duas proposições inteiramente estranhas uma à outra e que não têm nenhuma conexão, para ligá-las como razão e conseqüência. O fato de que não só os motivos intuitivos, mas também os abstratos, nos determinam, é o princípio do qual Kant parte e que se expressa para ele do seguinte modo: "Não apenas o que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, determina o arbítrio humano, mas temos uma faculdade de vencer as impressões sobre nossa faculdade apetitiva sensível, através de representações daquilo que, até mesmo do modo mais distante, é útil ou nocivo. Estas reflexões sobre o que, em consideração de toda nossa situação, é desejável,

quer dizer, bom e útil, baseiam-se na razão. (Perfeitamente correto: quem dera que ele falasse da razão sempre tão racionalmente.) Esta porém dá, *por isso* (!), leis que são imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade, que dizem o que *deve*, mesmo se talvez nunca aconteça". Assim, sem qualquer outra certidão, o imperativo categórico salta para dentro do mundo, para regê-lo com seu *Deve* incondicionado — um cetro de ferro de pau. Pois no conceito de *dever* existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência a um castigo ameaçado ou a uma recompensa prometida e não pode separar-se dele, sem suprimi-lo e retirar-lhe todo significado: por isso um *Deve incondicionado* é uma *contradictio in adjecto*. Este erro tinha que ser censurado, por mais que esteja tão proximalmente aparentado com o maior mérito de Kant na ética, que consiste precisamente em ter liberado a ética de todos os princípios do mundo da experiência, a saber, propriamente de todas as doutrinas da felicidade diretas ou indiretas, e de ter mostrado no sentido próprio que o reino da virtude não é deste mundo. Este mérito é tanto maior quando se considera que já todos os filósofos antigos, com exceção de Platão, ou seja, peripatéticos, estóicos, epicureus, por meio de diferentes estratagemas, quiseram identificar a virtude e a felicidade, seja tornando-as dependentes uma da outra segundo o princípio da razão, seja segundo o princípio de contradição. Esta acusação não atinge menos todos os filósofos dos tempos modernos até Kant. Por isso aqui seu mérito é muito grande, no entanto a justiça exige que aqui também se lembre que, por um lado, sua exposição e execução muitas vezes não correspondem à tendência e ao espírito de sua ética, como logo veremos, e, por outro lado, que ele próprio não é o primeiro que purificou a virtude de todos os princípios da felicidade. Pois já Platão, especialmente na *República*, cuja tendência principal consiste nisto mesmo, ensina explicitamente que a virtude deve ser escolhida tão-somente por si própria, mesmo se infelicidade e vergonha estiverem inevitavelmente a ela ligadas. Ainda mais, porém, prega o cristianismo uma virtude completamente desinteressada que também é exercida, não por causa da recompensa numa vida depois da morte, mas inteiramente de graça, pelo amor a Deus, desde que as obras não justificam, mas somente a fé, que, como seu simples sintoma, acompanha a virtude, que por isso apresenta-se com completa gratuidade e por si mesma. Leia-se Lutero, *De libertate christiana*. Não quero levar em conta os indianos, em cujos livros sagrados a esperança de uma recompensa de suas obras é sempre descrita como o caminho da treva, que nunca pode levar à beatitude. Não achamos, porém, que a doutrina de Kant seja tão pura: ou, quando muito, a exposição ficou bem para trás do espírito, e mesmo caiu numa inconseqüência. No seu *soberano* bem, tratado a seguir, encontramos a virtude casada com a felicidade. O *Deve*, originariamente tão incondicionado, postula a seguir uma condição para si, precisamente para desembaraçar-se da contradição interna, sujeito à qual não pode viver. Ora, a felicidade não deve ser propriamente o motivo para a virtude no soberano bem: no entanto ela lá está, como uma mercadoria clandestina, cuja presença faz de todo o resto um mero contrato fictício: ela não

é exatamente a paga da virtude, mas, por certo, um dom voluntário para o qual a virtude estende furtivamente a mão, depois do trabalho terminado. Convencemo-nos disto na *Crítica da Razão Prática* (pág. 223-266 da quarta edição ou pág. 264-295 da edição de Rosenkranz). Também tem a mesma tendência toda a sua teologia moral: através dela, a moral anula-se a si própria, por causa disso mesmo. Repito, pois, que toda a virtude, que de algum modo é exercida por causa de uma recompensa, repousa sobre um egoísmo esperto, metódico e que enxerga longe.

O conteúdo do *Deve absoluto*, a lei fundamental da razão prática, é, pois, o famoso: "Aja de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal". Este princípio dá, àquele que pede um regulativo para sua própria vontade, a tarefa de buscar um para a vontade de todos. Pergunta-se então, como se descobriria uma tal regra. É claro que devo, para descobrir a regra de meu proceder, não só levar em consideração a mim mesmo, mas também ao conjunto de todos os indivíduos. Então o meu fim se torna o bem-estar de todos sem distinção, ao invés de meu próprio bem-estar. Mas permanece, sempre, ainda bem-estar. Descubro então que todos só podem sentir-se igualmente bem, se cada um puser, como limite de seu próprio egoísmo, o egoísmo alheio. Daqui se segue certamente que não devo prejudicar a ninguém, porque, ao admitir este princípio como universal, também eu não serei prejudicado, o que é porém a única razão pela qual eu, ainda não estando de posse de um princípio moral, mas apenas buscando-o, posso querê-lo como lei universal. Mas dessa maneira o desejo de bem-estar, isto é, o egoísmo, permanece manifestamente como a fonte deste princípio ético. Isto seria excelente como base da doutrina do Estado, mas como base da Ética não presta. Pois, para o estabelecimento de um regulativo para a vontade de todos, dado naquele princípio moral, aquele que o procura precisaria, por sua vez, de um regulativo para si mesmo, senão tudo lhe seria indiferente. Porém este regulativo só pode ser o seu próprio egoísmo, pois o proceder de outro só a este influencia e, por isso, só mediante ele e em sua consideração pode alguém ter uma vontade a respeito do agir de outrem e este não lhe ser indiferente. O próprio Kant faz muito ingenuamente com que se reconheça isso, na pág. 23 da *Crítica da Razão Prática* (edição de Rosenkranz, pág. 192), onde ele assim expõe a busca da máxima para a vontade: "Se cada um considerasse com completa indiferença a necessidade do outro e tu pertencesse a uma tal ordem de coisas, terias nisto consentido? — *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*"⁴² seria o regulativo do consentimento requerido. Igualmente, nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, pág. 56 da terceira edição, pág. 50 da edição de Rosenkranz: "Uma vontade que resolvesse não auxiliar ninguém na necessidade seria contrária a si mesma, pois podem dar-se casos em que *necessitaria do amor e interesse dos outros*", e assim por diante. Este princípio da ética, que por isso, olhado sob uma luz mais clara, não é outra coisa senão a expressão indireta e floreada do sim-

⁴² Como reconhecemos prontamente aquilo que fala contra nós mesmos! Horácio, *Sermones*, I, 3, 67. (N. da T.)

ples princípio antigo "quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris",⁴⁸ refere-se pois, primeira e imediatamente, ao passivo, ao sofrer, e só depois, por meio deste, ao agir: por isso ele seria, como foi dito, muito útil para a instituição do *Estado*, que é dirigido para a prevenção do *sofrer injustiça* e que deveria proporcionar a todos e a cada um a maior soma de bem-estar, mas na ética, onde o objeto de investigação é o agir enquanto agir e no seu significado imediato para o agente, e não sua consequência, o sofrer, ou sua relação a outros, aquela consideração não é admissível, desde que ela, no fundamento, vai dar outra vez num princípio de felicidade, e portanto no egoísmo.

Não podemos, por isso mesmo, partilhar da alegria que Kant teve em achar que seu princípio da ética não é nenhum princípio material, isto é, um princípio que põe um objeto como motivo, mas que é meramente formal, ao corresponder simetricamente às leis formais que a *Crítica da Razão Pura* nos deu a conhecer. Ele é, certamente, ao invés de uma lei, apenas a fórmula para sua descoberta: mas, em parte, já tínhamos essa fórmula, mais resumida e mais clara, no "quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris"⁴⁸ e, em parte, a análise desta fórmula mostra que tão-só e unicamente a consideração da própria felicidade dá a ela seu conteúdo e que por isso ela só pode servir ao egoísmo racional, ao qual devem também sua origem todas as constituições legais.

Um outro erro que é freqüentemente censurado, porque choca o sentimento de cada um, e que é escarnecido por Schiller em um epigrama, é o preceito pedante de que uma ação para ser verdadeiramente boa e meritória deve ser executada tão-só e unicamente por respeito à lei reconhecida e ao conceito de dever e segundo uma máxima da razão da qual se tem consciência in abstracto, mas não por inclinação, não por benevolência sentida para com os outros, não por sentimentalismo, compaixão ou impulsos do coração, que (segundo a *Crítica da Razão Prática*, pág. 2-3; edição de Rosenkranz, pág. 257) são até mesmo nocivas para as pessoas bem-pensantes, porque confundem suas máximas ponderadas; mas a ação precisa acontecer de mau grado e por auto-constrangimento. Lembre-se que aí não deve no entanto influir a esperança de recompensa e meça-se o grande absurdo dessa exigência. Porém, o que ainda diz mais, ela é oposta ao genuíno espírito da virtude: o que faz com que a ação seja meritória não é a própria ação, mas a boa vontade nela, o amor, do qual ela provém e sem o qual ela é obra morta. Por isso também o cristianismo ensina, com razão, que todas as obras exteriores são sem valor se não provém daquela intenção genuína que consiste na verdadeira boa vontade e, no puro amor e que não são as obras executadas (*opera operata*) que beatificam e redimem, mas sim a fé, a intenção autêntica, só concedida pelo espírito santo, não a vontade livre e ponderada que nasce, tendo unicamente a lei diante dos olhos. Com aquela exigência de Kant, de que a ação virtuosa deva acontecer friamente e sem nenhuma inclinação, aliás, contra toda e qualquer inclinação, por puro e ponderado respeito pela lei e de acordo com suas máximas abstratas, dá-se aí precisamente o mesmo que se se afirmasse que toda obra de arte genuína teria que nascer da aplicação bem ponderada das

⁴⁸ Não faças aos outros o que não quiseses que te façam. (N. da T.)

regras estéticas. Uma coisa é tão pervertida quanto a outra. A questão, já tratada por Platão e Sêneca, de se se pode ensinar a virtude, deve ser respondida negativamente. Finalmente é preciso que se decida a reconhecer, o que também deu origem à doutrina cristã da predestinação, que a virtude, no essencial e no mais interior, é em certa medida inata como o gênio e que, tão pouco quanto todos os professores de estética, com suas forças reunidas, podem dar a alguém a capacidade para produções geniais, isto é, autênticas obras de arte, tão pouco podem todos os professores de ética e pregadores da virtude transformar um caráter ignóbil num virtuoso, impossibilidade esta que é muito mais manifesta do que a transformação do chumbo em ouro; e a procura de uma ética e de um princípio supremo dela, que tivessem influência prática e transformassem e melhorassem efetivamente o gênero humano, é exatamente o mesmo que a procura da pedra filosófica. Todavia, a respeito da possibilidade de uma total conversão do homem (renascimento), não mediante o conhecimento abstrato (ética), mas mediante o intuitivo (efeito da graça), falou-se detalhadamente no fim do nosso quarto livro. O conteúdo de tal livro me exime da necessidade de demorar-me aqui por mais tempo.

Que Kant não tenha de nenhum modo penetrado no significado próprio do conteúdo ético das ações, ele o mostra enfim através de sua doutrina do soberano bem como a unificação necessária da virtude e da felicidade, e, aliás, no fato de que aquela daria dignidade a esta. Aqui, já o atinge a censura lógica pelo fato de que o conceito de dignidade que aqui dá a medida já pressupõe uma ética como sua própria medida, não se podendo portanto partir dele. Resultou do nosso quarto livro que toda virtude genuína, depois de ter alcançado seu mais alto grau, leva finalmente a uma renúncia plena, na qual todo querer encontra um fim; a felicidade, em contrapartida, é um querer apaziguado e, portanto, ambas são incompatíveis desde o fundamento. Para aquele que minha exposição iluminou, não é preciso mais nenhuma explicação da completa perversão desta visão kantiana do soberano bem. E, independentemente de minha exposição positiva, não tenho mais nenhuma exposição negativa para dar.

O amor de Kant pela simetria arquitetônica vem, pois, também de encontro a nós na *Crítica da Razão Prática*, no fato de ele lhe ter dado exatamente o mesmo figurino da *Crítica da Razão Pura* e de ter de novo apresentado os mesmos títulos e formas, com evidente arbítrio, o que se torna especialmente evidente na tábua das categorias da liberdade.

A *doutrina do direito* é uma das mais tardias obras de Kant e uma obra tão fraca, que, embora eu a desaprove inteiramente, considero como supérflua uma polêmica contra ela, já que ela, como se não fosse a obra desse grande homem, mas a produção de um comum filho da terra, há de morrer de morte natural, por sua própria fraqueza. Renuncio, portanto, em vista da teoria do direito, ao procedimento negativo e refiro-me ao positivo, e portanto aos poucos traços fundamentais dela que estão estabelecidos no nosso quarto livro. Aqui só cabem algumas observações gerais sobre a doutrina do direito de Kant. Os erros que censurei na observação da *Crítica da Razão Pura* como inerentes em geral a Kant en-

contram-se na doutrina do direito, em tal quantidade, que muitas vezes se acredita ler uma paródia satírica do maneirismo kantiano ou, pelo menos, ouvir um kantiano falando. São os seguintes os dois erros fundamentais. Ele quer (e muitos desde então quiseram) separar rigorosamente a teoria do direito da ética, mas, no entanto, não torna a primeira dependente de uma legislação positiva, isto é, da coerção arbitrária, mas deixa subsistir por si mesmo o conceito de direito como puro e a priori. Só que isto não é possível, porque a conduta, fora de seu significado ético e fora da referência física aos outros e, portanto, da coerção exterior, não permite absolutamente um terceiro ponto de vista, nem sequer como possível. Conseqüentemente, quando ele diz: "O dever jurídico é aquele que *pode* ser objeto de coação", então este *Pode* ou é para ser entendido fisicamente: e então todo direito é positivo e arbitrário e também todo arbítrio que se pode impor é direito; ou é para ser entendido eticamente, e estamos de volta ao domínio da ética. Conseqüentemente, em Kant, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra e não tem nenhum chão em que possa pisar: para mim ele pertence à ética. Em segundo lugar, sua determinação do conceito de direito é inteiramente negativa e portanto insuficiente: ⁴⁹ "Direito é aquilo que é compatível com a coexistência das liberdades dos indivíduos, lado a lado, segundo uma lei universal". Liberdade (aqui a empírica, quer dizer física, e não a liberdade moral da vontade) significa um não ser impedido, e portanto é uma mera negação. A co-existência tem, por sua vez, exatamente o mesmo significado. Ficamos, portanto, em puras negações e não obtemos nenhum conceito positivo, e, aliás, não saberemos nunca do que se trata propriamente, se já não o soubermos por outras vias. No seu desenvolvimento apresentam-se, posteriormente, as mais perversas opiniões, como a de que, no estado de natureza, quer dizer, fora do Estado, não haveria nenhum direito de propriedade, o que significa propriamente que todo direito seria positivo e que o direito natural apoiar-se-ia sobre o direito positivo, embora fosse o inverso que se deveria dar. Mais adiante, a fundamentação da aquisição legal pela posse; a obrigação ética para a instituição de uma constituição civil; o fundamento do direito de punir e assim por diante..., tudo aquilo que, como já foi dito, não creio merecer nenhuma refutação especial. Entretanto, estes erros kantianos demonstraram uma influência muito prejudicial, confundindo e obscurecendo verdades, de há muito reconhecidas e enunciadas e dando ocasião a teorias estranhas e a muitos escritos e polêmicas. Isto não pode certamente durar e logo veremos como a verdade e a sã razão abrirão de novo o caminho: testemunha isto, em oposição a tantas teorias esdrúxulas, especialmente a *Doutrina do direito natural* de Friedrich Meister, embora eu não a considere como modelo de perfeição acabada.

Também sobre a *Crítica do Juízo*, posso, segundo o que já foi dito, ser bastante breve. Não se pode deixar de admirar como Kant, a quem a arte sempre permaneceu muito alheia e que, segundo todas as aparências, tinha pouca sensi-

⁴⁹ Ainda que o conceito de direito seja um conceito propriamente negativo, em oposição à injustiça que é o ponto de partida positivo, todavia a explicação deste conceito não precisaria, por causa disso, ser de ponta a ponta negativa. (N. do A.)

bilidade para o belo, e aliás provavelmente nunca teve a ocasião de ver uma obra de arte significativa e, afinal, até mesmo parece não ter tido qualquer notícia de seu irmão gigantesco, Goethe, o único, tanto no século como na nação, que pode ser colocado ao seu lado — é, como disse, de se admirar como, com isto tudo, Kant foi capaz de conseguir um mérito grande e durável no tocante à consideração da arte e do belo. Este mérito consiste em que, por mais considerações que se tivessem feito sobre o belo e a arte, a questão propriamente só fora considerada sempre do ponto de vista empírico e se procurara, apoiando-se nos fatos, qual a propriedade que distingue o objeto chamado de *belo*, de qualquer espécie, dos outros objetos da mesma espécie. Por este caminho chegara-se primeiro a princípios totalmente especiais, depois aos mais universais. Procurou-se separar o autêntico belo artístico do falso, e descobrir sinais característicos dessa autenticidade, que depois puderam por sua vez também servir como regras. O que agrada como belo e o que não agrada, o que, portanto, era para imitar-se, esforçar-se para conseguir, o que era para evitar-se, que regras eram para firmar-se, ao menos negativamente, em resumo, qual o meio para suscitar o prazer estético, quer dizer, quais eram as condições inerentes ao *objeto* para isso, era quase que exclusivamente o tema de todas as considerações sobre a arte. Este caminho foi palmilhado por Aristóteles e neste mesmo caminho encontramos ainda, na modernidade, Home, Burke, Winkelmann, Lessing, Herder e outros mais. De fato, a universalidade dos princípios estéticos descobertos reportava-se enfim também ao sujeito, e notava-se que, quando o efeito sobre ele fosse convenientemente conhecido, se teria podido então determinar a priori as causas do mesmo que estavam no objeto, unicamente através do que esta consideração poderia atingir a segurança de uma ciência. Isto provocou aqui e ali discussões psicológicas, e, especialmente com essa intenção, Alexandre Baumgarten elaborou uma estética universal de todo o belo, em que ele partiu do conceito de perfeição do conhecimento sensível, e portanto intuitivo. Com o estabelecimento desse conceito é, porém, logo abandonada por ele a parte subjetiva e caminha-se para a parte objetiva e para a prática que a ela se refere. Mas também aqui o mérito foi reservado para Kant de investigar séria e profundamente a *própria emoção*, em consequência da qual chamamos *belo* o objeto que a ocasiona e de descobrir possivelmente as partes essenciais e condições da mesma na nossa mente. Por isso sua investigação tomou inteiramente a direção subjetiva. Este caminho era manifestamente o correto: porque, para esclarecer um fenômeno dado nos seus efeitos e para determinar fundamentalmente a índole da causa, primeiro é preciso conhecer exatamente esse efeito mesmo. Todavia, o mérito de Kant não se estende muito além de ter mostrado o caminho certo e de ter dado o exemplo através de uma tentativa isolada de como aí se deveria aproximadamente proceder. Pois o que ele deu não pode ser considerado como verdade objetiva e ganho real. Deu o método desta investigação, abriu a picada, mas de resto não alcançou o alvo.

Na *Crítica do Juízo Estético* nos é primeiramente imposta a observação de que ele mantém o método, que é próprio a toda sua filosofia e que eu considerei detalhadamente acima: quero dizer, o fato de partir do conhecimento abstrato

para fundamentação do intuitivo, de modo que aquele serve a este de câmara obscura, que permite fixá-lo e examiná-lo. Como na *Crítica da Razão Pura*, as formas do juízo deveriam dar-lhe a chave do conhecimento de todo nosso mundo intuitivo; assim ele, nesta crítica do juízo estético, também não parte do próprio belo, do belo intuitivo e imediato, mas do *juízo* sobre o belo, do bem feia-mente assim chamado, juízo de gosto. Este é para ele o seu problema. Chama especialmente sua atenção a circunstância de que tal juízo é manifestamente a enunciação de um processo que se passa no sujeito, mas que ao lado disso tem uma validade tão universal, como se se tratasse de uma propriedade do objeto. Isto é o que o impressionou, não o próprio belo. Parte sempre da enunciação dos outros, do juízo sobre o belo e não do próprio belo. Por isso é como se ele só conhecesse por ouvir dizer e não imediatamente. Quase do mesmo modo, um cego altamente inteligente, que ouvisse referências exatas sobre as cores, poderia elaborar uma teoria delas. E, com efeito, devemos considerar os filosofemas de Kant sobre o belo quase só neste aspecto. Então acharemos que sua teoria é bastante engenhosa: que mesmo aqui e acolá são feitas observações gerais justas e verdadeiras: mas a sua própria solução do problema é tão insuficiente, permanece tão profundamente abaixo da dignidade do objeto, que não nos pode ocorrer tomá-la como verdade objetiva. Por isso considero-me até mesmo desobrigado de uma refutação dela e aqui também remeto-me à parte positiva de meu trabalho.⁵⁰

No aspecto da forma de seu livro inteiro deve-se notar que ela surgiu a partir da inspiração de se descobrir a chave para o problema do belo no conceito de *finalidade*. Essa inspiração é deduzida, o que nunca é difícil, como nós aprendemos com os sucessores de Kant. Nasce, pois, a unificação barroca do conhecimento do belo como da finalidade dos corpos naturais em *uma única* faculdade de conhecimento, chamada *Juízo (Urteilkraft)*, e o tratamento dos dois objetos heterogêneos em um livro. Com estas três faculdades de conhecimento, razão, juízo e entendimento, serão depois propostas diversas brincadeiras com a simetria arquitetônica. O gosto por esse tipo de brincadeiras já se mostrou reiteradamente neste livro, já no figurino da *Crítica da Razão Pura*, violentamente adaptado ao todo, mas mais especialmente na antinomia do Juízo estético, que é puxada pelos cabelos. Poder-se-ia lançar sobre isto uma acusação de grande inconseqüência, porque, depois de ter sido repetido incansavelmente na *Crítica da Razão Pura* que o entendimento é a faculdade de julgar e depois que as formas de seus juízos foram transformadas em pedra fundamental de toda filosofia, entra em cena agora, ainda, uma faculdade de juízo inteiramente peculiar, que é completamente distinta daquela. O que, de resto, chamo de faculdade de julgar, a saber, a aptidão para transportar o conhecimento intuitivo para o abstrato e de novo aplicá-lo corretamente àquele, está exposto na parte positiva de meu escrito.⁵¹

De longe, o que há de melhor na *Crítica do Juízo Estético* é a teoria do su-

⁵⁰ Ver o terceiro livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, incluído neste volume. (N. da T.)

⁵¹ *O Mundo como Vontade e Representação*. (N. da T.)

blime: é incomparavelmente mais bem-sucedida que a do belo e não fornece apenas, como aquela, o método geral de pesquisa, mas também um trecho de seu caminho certo, tanto que, mesmo se ela não dá a solução apropriada do problema, chega bem perto dela.

Na *Crítica do Juízo Teleológico* pode-se reconhecer, talvez melhor do que em qualquer outro lugar, por causa da simplicidade da matéria, o raro talento de Kant de, dando voltas num pensamento, expressá-lo de múltiplas maneiras até que saia um livro. O livro todo quer unicamente isto: embora os corpos organizados apareçam para nós necessariamente como se fossem compostos segundo um conceito prévio de finalidade, no entanto isto não nos autoriza, de nenhum modo, a admiti-lo objetivamente. Pois nosso intelecto, ao qual as coisas são dadas de fora e mediatamente, que portanto não conhece nunca o interior das coisas, do qual elas nascem e consistem, mas meramente seu lado de fora, não pode tornar compreensível para si uma certa índole característica dos produtos orgânicos da natureza, a não ser através da analogia, ao compará-la com as obras realizadas intencionalmente pelo homem, cuja índole é determinada por uma finalidade e pelo conceito dela. Esta analogia é suficiente para nos tornar compreensível a concordância de todas as suas partes com o todo e até para dar um fio condutor para sua investigação: mas ela não pode por causa disso ser tomada como razão efetiva de explicação da origem e da existência de tais corpos. Pois a necessidade de assim compreendê-lo é de origem subjetiva. É aproximadamente assim que eu resumiria a doutrina de Kant sobre isto. No principal, ela já a havia exposto na *Crítica da Razão Pura*, pág. 692-702; V, 720-730. Mas também no reconhecimento desta verdade encontramos a David Hume, como o precursor digno de renome de Kant: ele também já havia contestado aquela hipótese na segunda parte dos seus *Dialogues concerning Natural Religion*. A diferença entre a crítica humeana daquela hipótese e a kantiana consiste principalmente em que Hume a criticou como uma hipótese apoiada na experiência e Kant, em contrapartida, como apriorística. Ambos têm razão e suas exposições se completam. Aliás, o essencial da doutrina kantiana sobre isto já encontramos enunciado no comentário de Simplicio à *Física* de Aristóteles: *He de planhe gegonen autois apo tou hegeisthai panta ta eneka tou ginomena autois apo tou hegeisthai kai logismon, ta de physei me outos oran ginomena. (Erros iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierint, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant naturae opera non ita fieri.)*⁵² (Na *Física* de Aristóteles, edição Berlimense, pág. 354.) Kant tem plena razão neste ponto: era também necessário que, depois que foi mostrado que o conceito de causa e efeito não se aplica ao todo da natureza em geral, segundo sua existência, também fosse mostrado que ela, segundo sua constituição, não pode ser pensada como efeito de uma causa derivada de motivos (conceitos de finalidade). Se se pensa no

⁵² O erro se origina naqueles que pensavam que tudo que acontecia por causa de um fim só poderia basear-se num propósito e num raciocínio, enquanto notavam que os produtos da natureza não surgiam deste modo. (Trata-se de Demócrito e Epicuro.) (N. da T.)

quão especiosa é a prova fisicoteológica, que até mesmo Voltaire tomava por irrefutável, era então da maior importância mostrar que o subjetivo na nossa apreensão, para o qual Kant reivindicou o espaço, o tempo e a causalidade, estende-se ao julgamento dos corpos naturais, e por isso a necessidade, que sentimos, de pensá-los como surgidos premeditadamente segundo conceitos de finalidade, portanto numa via *na qual a sua representação precederia à sua existência*, é de origem tão subjetiva como a intuição do espaço que, por mais objetivamente que se apresente, não pode no entanto ser tornado válido como verdade objetiva.

A explicação que Kant dá da questão é, abstração feita das longas divagações e repetições cansativas, excelente. Ele afirma, com razão, que nunca chegaremos a explicar a constituição dos corpos orgânicos a partir de meras causas mecânicas, entre as quais ele compreende o efeito não intencional e regular de todas as forças gerais da natureza. Todavia, encontra-se aqui, ainda, uma lacuna. A saber, ele nega a possibilidade de uma tal explicação, apenas em consideração ao finalismo e à intencionalidade aparente dos corpos orgânicos. Só que achamos que também onde isto não tem lugar, as razões explicativas a partir de *um* único domínio da natureza não podem ser transportadas para outro, mas, logo que entramos num novo campo, nos abandonam, e, ao invés delas, apresentam-se novas leis fundamentais, cuja explicação não se pode esperar absolutamente daquelas razões do domínio precedente. Assim, reinam no domínio do propriamente mecânico as leis da gravidade, coesão, rigidez, fluidez, elasticidade, que existem em si (abstração feita da minha explicação de todas as forças da natureza como graus inferiores de objetivação da vontade) como exteriorização de forças não mais explicáveis, mas que se constituem, elas próprias, nos princípios de toda explicação posterior, que consiste meramente na remissão a elas. Se deixarmos esse domínio e passarmos para os fenômenos da química, da eletricidade, do magnetismo, da cristalização, então aqueles princípios não podem mais ser usados, e mesmo aquelas leis já não valem mais, aquelas forças são subjugadas por outras e os fenômenos procedem em contradição direta com elas, segundo novas leis fundamentais, que, como as primeiras, são originárias e inexplicáveis, quer dizer, não podem remeter-se a quaisquer leis mais universais. Assim, por exemplo, nunca se conseguirá nem ao menos explicar a solução de um sal na água, segundo as leis da pura mecânica, sem mencionar os fenômenos mais complexos da química. Isto está exposto, detalhadamente, no segundo livro do presente escrito. Uma discussão desse tipo teria sido, ao que me parece, de grande utilidade na *Crítica do Juízo Teleológico* e teria propagado muita luz sobre o que lá é dito. Um tal esclarecimento teria sido especialmente oportuno para sua excelente indicação de que um conhecimento mais profundo da essência em si, cujo fenômeno são as coisas na natureza, reencontraria, tanto no efetuar mecânico (conforme leis), como no efetuar aparentemente intencional da natureza, um e o mesmo princípio último, que poderia servir como fundamento comum da explicação de ambos. Espero ter dado um tal princípio pelo estabelecimento da vontade como a própria coisa em si, de acordo com o que, principalmente em nosso

segundo livro e seus suplementos e, sobretudo, no meu escrito *Sobre a Vontade na Natureza*, tornou-se talvez mais clara e mais profunda a compreensão da essência mais íntima do finalismo aparente e da harmonia e consonância de toda a natureza. Por isso não tenho aqui nada mais a dizer sobre isso. O leitor, a quem interesse esta crítica da filosofia kantiana, não deve deixar de ler o suplemento dela publicado com o título "Ainda alguns esclarecimentos sobre a filosofia kantiana", na segunda dissertação do primeiro volume das minhas *Parerga e Paralipomena*. Pois é preciso ponderar que meus escritos, por poucos que sejam, não foram compostos todos ao mesmo tempo, mas sucessivamente durante o transcorrer de uma longa vida e com largos intervalos; logo, não se pode esperar que tudo o que eu disse sobre um assunto esteja também reunido num *único* lugar.

PARERGA E PARALIPOMENA*

PEQUENOS ESCRITOS FILOSÓFICOS (CAPÍTULOS V, VIII, XII, XIV)

*Vitam impendere vero***

Seleção e tradução de Wolfgang Leo Maar

* Traduzido do original alemão *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, publicado em Arthur Schopenhauer — *Sämliche Werke*, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden, 1947, vol. II, pp. 105-108, 214-255, 309-324 e 331-342.

** Consagrar a vida à verdade. (N. do E.)

Capítulo V

Algumas palavras sobre o panteísmo

§ 68

A controvérsia contemporânea entre teísmo e panteísmo travada pelos professores de filosofia pode ser apresentada alegórica e dramaticamente mediante um diálogo ocorrido na platéia de um teatro em Milão, durante a representação. Um dos interlocutores, convencido de se encontrar no grande e famoso teatro de marionetes de Girolamo, admira a arte com que o diretor fez os marionetes e dirige o espetáculo. O outro contradiz: De modo algum! estamos no “teatro della scala”, o próprio diretor e seus ajudantes participam do espetáculo, e realmente constituem as pessoas que enxergamos; até mesmo o poeta participa.

É divertido ver, porém, como os professores de filosofia namoram o panteísmo, qual fruto proibido, sem coragem de prosseguir em sua ação. Este seu comportamento já o relatei em meu ensaio sobre a filosofia universitária;¹ e recordava o tecelão Botton no sonho da noite de São João. — Ah, é um pão amargo, o pão da docência de filosofia! Primeiro há que dançar conforme o apito dos ministros, e, feito isto com suficiente graça, ainda se corre o risco do ataque dos selvagens antropófagos, os verdadeiros filósofos: estes são capazes de prender e arrastar alguém para, qual polichinelo de bolso, mostrá-lo para diversão em suas apresentações.

§ 69

Contra o panteísmo, sustento principalmente que ele não diz nada. Chamar Deus ao Mundo não significa explicá-lo, mas apenas enriquecer a língua com um sinônimo supérfluo da palavra Mundo. Se dizeis “o Mundo é Deus” ou “o Mundo é o Mundo”, dá no mesmo. Quando partimos de Deus como se ele fosse o dado e o a-ser-explicado, e dizemos portanto: “Deus é o Mundo”; então numa certa medida existe uma explicação, ao se reconduzir *ignotum* a *notius*; mas trata-se somente de uma explicação de vocabulário. Porém, quando se parte do efetivamente dado, portanto o mundo, e se afirma “o Mundo é Deus”, então se torna claro que com isto não se diz nada, ou ao menos que se explica *ignotum per ignotius*.²

¹ No vol. I.^o de *Parerga e Paralipomena*. (N. do T.)

² O desconhecido pelo mais desconhecido. (N. do E.)

Justamente por isto o panteísmo pressupõe o teísmo como precedente: pois apenas enquanto partimos de um deus, e portanto já o temos e com ele estamos familiarizados, podemos por fim chegar a identificá-lo com o mundo, para eliminá-lo de uma maneira decente. Porque não partimos imparcialmente do mundo como o a-ser-explicado, mas de deus como o dado; como contudo em pouco tempo não mais sabíamos o que fazer com este, seu papel deveria ser assumido pelo mundo. Eis a origem do panteísmo. A ninguém ocorrerá de imediato e despojadamente considerar este mundo como um deus. Pois deveria se tratar de um deus muito mal esclarecido, incapaz de algo melhor do que se transformar num mundo como este, tão faminto, e para aqui suportar, na figura de inumeráveis milhões de seres vivos, porém aterrorizados e maltratados, que em sua totalidade conseguem existir momentaneamente apenas um devorando ao outro, a miséria, a necessidade e a morte, sem medida nem objetivo, por exemplo, na figura de seis milhões de escravos negros a receber diariamente em média sessenta milhões de chicotadas sobre o corpo nu, e para vegetar debilmente na figura de três milhões de tecelões europeus, com fome e desgosto, em catres obscuros ou sinistras salas de fábricas, etc. Que passatempo para um deus! Como tal, deveria estar acostumado com coisas inteiramente diferentes.³

Em consequência, o pretenso progresso do teísmo ao panteísmo, encarnado com seriedade e não apenas como negação mascarada, como acima, é uma transição do improvado e pensado com dificuldade ao propriamente absurdo. Pois por mais indeciso, oscilante e difuso que seja o conceito associado à palavra deus, dois predicados lhe são inseparáveis: o mais alto poder e a mais alta sabedoria. Que um ser assim ditado se tenha transferido à situação acima descrita, constitui um pensamento absurdo, pois nossa situação no mundo é tal que nenhum ser inteligente, e muito menos um ser onisciente, a adotará. Panteísmo é necessariamente otimismo, e por isto falso. O teísmo, por seu lado, simplesmente carece de provas, e se há uma certa dificuldade em pensar que o mundo infinito é obra de um ser pessoal e individual, como conhecemos somente na natureza animal, também isto não é propriamente absurdo. Que um ser onipotente e onisciente crie um mundo sofrido, ainda pode ser pensado, mesmo que não conheçamos o porquê para tanto; por isto, ainda que lhe atribuamos também a propriedade da maior bondade, a imperscrutabilidade de sua decisão se torna a saída pela qual uma tal doutrina escapa à acusação de absurdidade. Mas com a aceitação do panteísmo, o próprio deus criador é o infinitamente atormentado, e somente neste pequeno mundo, o que morre uma vez em cada segundo, e isto por atos livres, o que constitui um absurdo. Muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio, o que aliás fez o autor da *Teologia Alemã*, ao afirmar na p. 93 de sua obra imortal (conforme o texto reconstruído, Stuttgart, 1851): “Por isto o espírito do mal e a natureza são unos, e onde a natureza não foi subjugada, também o atroz inimigo não o foi”.

³ Nem o panteísmo nem a mitologia judaica são suficientes, se pretendeis explicar o mundo; antes há que eneará-lo de frente. (N. do A.)

Estes panteístas aparentemente conferem ao *Sansara* o nome *Deus*. Por outro lado, os místicos dão o mesmo nome ao *Nirvana*. Deste, porém, contam mais do que podem saber: o que não fazem os *budístas*; motivo porque o seu nirvana é precisamente um relativo nada. Em seu sentido correto e apropriado, a palavra deus é utilizada pela sinagoga, pela igreja e pelo islão. Se há entre os *deístas* os que entendem pelo nome deus o *Nirvana*, então o nome não seja motivo para discussão. São os místicos que assim parecem entendê-lo. *Re intellecta, in verbis simus faciles*.⁴

A expressão "o mundo é fim em si mesmo", atualmente de uso freqüente, conduz a uma indecisão quanto à sua explicação; se através do panteísmo ou do simples fatalismo, mas de qualquer modo permite apenas um significado físico, e não moral, da mesma, na medida em que, sob esta última hipótese, o mundo sempre se apresentaria como meio para um fim mais elevado. Porém justamente o pensamento de que o mundo possui apenas uma significação física e não moral, constitui o mais grave engano, originado pela pior perversidade do espírito.

⁴ Uma vez compreendida a coisa, sejamos simples nas palavras. (N. do E.)

Capítulo VIII

Acerca da Ética

§ 108

Verdades físicas podem possuir muita significação exterior; porém carecem da interior. Esta é prerrogativa das verdades intelectuais e morais, a ter como tema os graus mais elevados da objetivação da vontade; enquanto aquelas têm os mais inferiores. Por exemplo, se adquiríssemos certeza quanto a que, como agora apenas se supõe, o sol produz termoelectricidade no equador, esta, o magnetismo da terra, e este, a luz polar; estas verdades possuiriam muita significação exterior; mas seriam pobres quanto à interior. Exemplos desta última, contudo, constituem não apenas todos os elevados e verdadeiros filosofemas espirituais, mas também a catástrofe de toda boa tragédia, e mesmo a observação da atividade humana nas manifestações extremas de sua moralidade imoralidade, portanto do mal e do bem. Pois em todas estas se apresenta a essência, cujo fenômeno é o mundo, revelando sua intimidade no grau mais alto de sua objetividade.

§ 109

Que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria *perversidade* da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fê personificou como o anticristo. Contudo, e a despeito de todas as religiões, que em sua totalidade afirmam o contrário, o que procuram fundamentar à sua maneira mítica, este erro fundamental nunca desaparece inteiramente do mundo, mas, de tempos em tempos, sempre ergue novamente sua cabeça, até que esta é novamente forçada a se encobrir pela indignação geral.

Por mais seguro que seja o sentimento de uma significação moral do mundo e da vida, o seu elucidar e o decifrar da contradição entre ela e o curso do mundo encerra tanta dificuldade que me poderia ser poupada a apresentação do verdadeiro, unicamente genuíno e puro, por isto sempre e por toda parte eficaz fundamento da moralidade, paralelamente ao fim a que conduz; e tenho demasiado apoio da efetividade do processo moral para temer que esta doutrina pudesse jamais ser substituída ou deslocada por alguma outra.

Enquanto, porém, os professores não dedicam atenção mesmo à minha ética, persiste nas universidades o princípio moral kantiano, e, entre suas várias formas, a mais popular no momento é a da "dignidade do homem". Já expus a

sua vacuidade em meu ensaio sobre o fundamento da moral, § 8, p. 169 [2.^a ed. 166]. Por isto, não me estenderei aqui. Se de um modo geral questionássemos em que se baseia esta pretensa dignidade do homem, a resposta em resumo seria que é sobre sua moralidade. Portanto, a moralidade sobre a dignidade, e a dignidade sobre a moralidade. Mas abstraindo disto, também me parece que a um ser de vontade tão pecaminosa, espírito tão limitado, corpo tão frágil e volúvel como é o homem, o conceito de *dignidade* apenas pode ser aplicado ironicamente:

*Quid superbit homo, cujus conceptio culpa,
Nasci poena, labor vita, necesse mori?*⁵

Por isto desejo, em oposição à forma referida do princípio moral kantiano, estabelecer a seguinte regra: com cada pessoa com que tenhamos contato, não empreendamos uma valorização objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos portanto a maldade da sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos; porque o primeiro poderia facilmente ocasionar ódio, e a última, desprezo; mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores. Assim, sempre teremos com ela parentesco, simpatia, e, em lugar do ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a *agapé*, (ágape) pregada pelo evangelho. Para não permitir o ódio e o desprezo contra a pessoa, a única adequada não é a busca de sua pretensa "dignidade", mas, ao contrário, a posição da compaixão.

§ 110

Os budistas, como consequência de suas profundas convicções éticas e metafísicas, não partem de virtudes cardinais, mas de vícios cardinais, como oposições ou negações das quais aquelas adquirem a primeira presença. Conforme a *História dos mongóis orientais* de J. J. Schmidt, p. 7, os vícios cardinais budistas são: volúpia, indolência, ira e avareza. Mas provavelmente à indolência deveria substituir a soberba, pois assim constam nas *Lettres édifiantes et curieuses* (ed. de 1819, vol. VI, p. 372), em que contudo se acrescenta em quinto lugar a inveja, ou ódio. A favor de minha retificação dos dados do emérito J. J. Schmidt, depõe a concordância da mesma com as doutrinas dos *Sufis*, certamente sob influência do bramanismo e do budismo. Estes também dispõem os mesmos vícios cardinais, e mui propriamente o fazem aos pares, de modo a associar a volúpia e a avareza, a ira e a soberba. (V. *Florescências da mística oriental*, de Tholuck, p. 206.) Volúpia, ira e avareza já as encontramos no Bhagavat Gita (XVI, p. 21) situados como vícios cardinais, o que comprova a grande antiguidade da doutrina. Também no *Prabodha-Chandrodaya* este drama *filosófico-alegórico* de tanta importância para a filosofia vedanta, encontram-se estes três vícios cardinais, como os três chefes militares do rei paixão em sua guerra contra o rei razão. As virtudes cardinais opostas àqueles vícios cardinais seriam a castidade e a generosidade, ao lado da brandura e da humildade.

⁵ Por que há de se orgulhar o homem? Sua concepção é uma culpa, o nascimento, um castigo, a vida, uma labuta, a morte, uma necessidade! (N. do E.)

Comparando estes profundos conceitos básicos orientais da ética às famosas e mil vezes reiteradas virtudes cardinais platônicas justiça, bravura, moderação e sabedoria, notamos a ausência de um conceito fundamental condutor nítido, acarretando uma escolha superficial e em parte mesmo errônea. As virtudes devem ser propriedades da vontade; a sabedoria porém pertence em primeiro lugar ao intelecto. A *sophrosýne*, traduzida por Cícero como *temperantia*, e em nosso idioma como moderação, é uma expressão inteiramente indeterminada e de significado múltiplo, oferecendo abrigo a muitas expressões, tais como ponderação, lucidez, manter a cabeça no lugar. Deriva provavelmente de *sōon ékhein tō phroneîn* ou, nos dizeres de um escritor, Hierax de Estobeu, *Florilegium*, Cap. 5, § 60 (Vol. I, p. 134 Gaisf.): *taúten tèn aretèn sophrosýnen ekálesan, soterian oûsan phronéseos*. A bravura não é uma virtude, não obstante às vezes aja como serviçal ou instrumento desta, mas da mesma forma se presta aos serviços da maior indignidade. Ela constitui mais uma propriedade do temperamento. Geulinx (*Ética*, prefácio) condenava as virtudes cardinais platônicas, substituindo-as por: *diligentia, obedientia, justitia, humilitas* — claramente uma má substituição. Os chineses nomeiam cinco virtudes cardinais: compaixão, justiça, cordialidade, sabedoria e sinceridade (*Journ. Asiatique*, Vol. IX, p. 62). Sam. Kidd, *China* (London, 1841, p. 197), as denomina *benevolence, righteousness, propriety* (correção), *wisdom and sincerity*, dedicando a cada uma um detalhado comentário. O cristianismo não possui virtudes cardinais, mas teologais: fé, amor e esperança.

O primeiro ponto de discordância das virtudes e dos vícios morais dos homens é aquela oposição das mentalidades fundamentais em relação aos outros, e que adota ou o caráter da inveja, ou o da compaixão. Pois todo homem porta estas duas qualidades diametralmente opostas em seu interior, enquanto provenientes da inevitável comparação do seu próprio estado com o do outro: conforme a atuação do resultado desta sobre seu caráter individual, uma ou outra qualidade se tornará sua mentalidade fundamental e fonte de sua ação. A inveja fortalece o muro entre tu e eu; para a compaixão, este se torna delgado e transparente; ocasionalmente inclusive o derruba, quando então a distinção entre eu e não-eu desaparece.

§ 111

A *bravura* acima referida, ou, mais precisamente, a *coragem* que forma seu fundamento (pois bravura é apenas a coragem na guerra), merece um exame mais de perto. Os antigos incluíam a coragem entre as virtudes, a covardia entre os vícios, o que não corresponde ao sentido cristão, orientado para a benevolência e a tolerância, e cuja doutrina proíbe toda inimizade e até toda resistência; motivo por que os modernos abandonaram aquela posição. Contudo, precisamos reconhecer que a covardia não nos parece compatível com um caráter nobre, já por causa da excessiva preocupação com a própria pessoa, que por ela se revela. Mas a coragem também permite ser interpretada como o enfrentar ameaças no momento presente, para prevenir males maiores no futuro, enquanto a covardia

faz o contrário. Porém aquele primeiro é o caráter da *paciência*, consistindo na clara consciência de que existem males ainda piores do que os do presente, que poderiam ser desencadeados pela fuga ou repulsão violenta. Destarte a coragem seria uma espécie de *paciência*, e como esta nos capacita a toda sorte de privações e autodominações, assim, por seu intermédio, a coragem também se vincula à virtude.

Contudo talvez permita um modo de consideração ainda superior. Poder-se-ia reconduzir todo o medo da morte a uma carência desta metafísica natural, por isto também somente sentida, graças à qual o homem possui em si a certeza de que existe em todos, e mesmo em tudo, do mesmo modo como em sua própria pessoa, cuja morte portanto pouco o afeta. Justamente desta certeza se originaria a coragem heróica, e conseqüentemente (como se recordará o leitor de minha *Ética*) da mesma fonte com as virtudes da justiça e do amor pela humanidade. Isto significa tomar a questão bem por alto: porém de outra forma não é possível explicar por que a covardia parece desprezível, a coragem pessoal, nobre e sublime; por que de nenhum ponto inferior não se perceberia porque um indivíduo finito, que é tudo para si, mesmo sua condição fundamental de existência, e persistindo na sua conservação própria, não devesse considerar secundário todo o restante. Em conseqüência, uma explicação totalmente imanente, e portanto puramente empírica, baseando-se apenas na utilidade da coragem, seria insuficiente. Aqui deve ter-se originado a visão cética, mas notável, de Calderón sobre a coragem, negando mesmo a própria realidade desta; e ele o faz da boca de um velho e sábio ministro dirigindo-se a seu jovem rei:

*Que aunque el natural temor
En todos obra igualmente,
No mostrarle es ser valiente,
Y esto es lo que hace el valor.*

La hija del aire, P. II, jorn. 2.

Com referência à distinção acima indicada entre a validade da coragem em como virtude para os antigos e os modernos, há que considerar ainda que os antigos entendiam por virtude, *virtus*, *areté*, todo acerto, qualquer propriedade elogiável em si mesma, fosse ela moral, intelectual, inclusive somente corporal. Mas após o cristianismo ter comprovado como moral a tendência fundamental da vida, sob o conceito de virtude se pensava apenas as qualidades morais. Entrementes, ainda se encontra o uso anterior da palavra nos latinistas mais antigos, bem como no italiano, onde é atestado pelo conhecido sentido da palavra "virtuoso". Haveria que atentar explicitamente os alunos para este conceito mais amplo do conceito de virtude nos antigos; caso contrário provoca neles uma perplexidade disfarçada. Para esta finalidade, recomendo particularmente duas passagens conservadas por Estobeu: uma delas, atribuída ao pitagórico Metopos, no 1.º título de seu *Florilegium*, § 64 (vol. I, p. 22, Gaisf.), em que se declara por *areté* a aptidão de todo membro de nosso corpo, e a outra em seu *Eclogae Ethicae*, L. II, cap. 7, (p. 272, ed. Heeren). Nesta se afirma explicitamente: *Skhytotómou aretèn*

*légesthai, kath' hén apotélein áriston hypódema dýnatai (sutoris virtus dicitur secundum quam probum calceum novit parare).*⁶

Isto também explica por que na ética dos antigos se falava de virtudes e vícios, que não encontram lugar na nossa.

§ 112

Assim como a posição da bravura entre as virtudes, assim também a da *avareza* entre os vícios permite margem a dúvidas. Apenas não há que confundi-la com a ganância que constitui o que inicialmente designa a palavra latina *avaritia*. Deixemos portanto que o pró e o contra acerca da avareza se apresentem, cabendo ao critério de cada um o juízo final.

A. Não é a *avareza* que constitui um vício, mas o seu oposto, o *desperdício*. Origina-se de uma limitação animal ao presente, contra que o futuro, então apenas consistindo em pensamentos, não obtém poder algum, e repousa na ilusão de um valor positivo e real dos prazeres dos sentidos. Assim, a miséria e a carência futuras são o preço com que o esbanjador adquire estes prazeres vazios, fugitivos e mesmo às vezes imaginados, ou apascentam em sua pompa sua presunção vazia e estúpida nas medidas dos seus parasitas, que em seu íntimo dele se riem, e no espanto da plebe e dos invejosos. Por isto deve-se fugir dele como de um empestado, e, descoberto seu vício, dele se afastar a tempo, para que, quando mais tarde ocorrerem as conseqüências, não se tenha que ajudar a sustentá-las, ou representar o papel dos amigos de Timon em Atenas. Também não há por que esperar que aquele que desperdiça futilmente sua própria fortuna, deixe intata a de um outro, apresentada a suas mãos; mas *sui profusus, alieni appetens*.⁷ nos corretos dizeres de Salústio (*Catil.*, c. 5). Assim o desperdício não só conduz ao empobrecimento, mas, por intermédio deste, ao crime: os criminosos das camadas abastadas quase todos assim se tornaram em conseqüência do desperdício. Destarte é correto o *Alcorão* ao dizer: (s. 17, v. 29): "os esbanjadores são irmãos dos demônios". (S. Sadi, trad. por Graf., p. 254.) A avareza, por outro lado, possui a abundância em seu séquito: e quando este foi indesejado? Mas este deve ser um bom vício, o que possui boas conseqüências. Porque a avareza parte do princípio de que todos os prazeres agem somente negativamente; e que por isto uma felicidade composta por eles é uma quimera; porém que ao contrário, as dores são positivas e muito reais. Assim ele recusa aquelas, para melhor se prevenir destas: desta forma sua máxima se torna *sustine et abstine*.⁸ E por saber quão inesgotáveis são as possibilidades da infelicidade e inumeráveis os caminhos do perigo, acumula os meios contra isso, para então, se possível, se cercar com triplo muro de defesa. Quem pode afirmar quando a prevenção contra acidentes se torna excessiva? Somente aquele que soubesse onde a malícia do destino atinge seu fim. E mesmo que esta prevenção fosse exagerada, este erro não prejudicaria a outros, mas ape-

⁶ Diz-se que a aptidão de um sapateiro é aquela segundo a qual sabe fazer um bom calçado. (N. do E.)

⁷ Tendo desperdiçado o seu, cobiça o de outrem. (N. do E.)

⁸ Retenha e abstenha-se. (N. do E.)

nas a ele próprio. Se ele nunca necessitar das riquezas que acumula; então estas virão em proveito de outros, menos prevenidos pela natureza. Que até lá ele retire o dinheiro da circulação, não traz prejuízo nenhum: pois dinheiro não é artigo de consumo, mas é um simples representante dos bens reais e úteis, sem constituí-los ele próprio. Os ducados no fundo são apenas fichas: não eles possuem valor, mas aquilo em cujo lugar estão; isto porém nem pode ser retirado de circulação por aquele. Além disto, pela sua retenção de dinheiro, o valor do restante em circulação é proporcionalmente acrescido. É mesmo que, como se afirma, por fim muito avarento ama o dinheiro diretamente e por si mesmo; assim por outro lado, com certeza igual, muito esbanjador ama o gasto e o desperdício por si mesmos. Contudo, a amizade, ou mesmo o parentesco, com o avarento, não somente é destituída de perigo, como também benéfica, pois pode trazer grande proveito. Porque certamente os que lhe são mais próximos colherão após sua morte os frutos de seu autodomínio e mesmo ainda durante sua vida, em casos de grande necessidade, pode-se esperar algo dele, ao menos sempre mais do que do esbanjador despojado, desamparado e endividado. *Más dá el duro, que el desnudo*, diz um provérbio espanhol. Em consequência disto tudo, a avareza não constitui um vício.

B. Ele constitui a quintessência dos vícios! Se prazeres físicos desviam o homem do caminho certo, então sua natureza sensível, o que nele há de animal, carrega a culpa. Ele é arrebatado pelo excitante, e age dominado pela impressão do presente, sem reflexão. Por outro lado, quando pela fraqueza corporal, ou pela idade, chega ao ponto em que os vícios que nunca conseguiu deixar finalmente o abandonam, na medida em que desaparece sua capacidade para prazeres dos sentidos, então ao se dirigir à avareza, a cobiça do espírito sobrevive à da carne. O dinheiro, representante de todos os bens do mundo, que como tal constitui a abstração dos mesmos, transforma-se no tronco seco a que se agarram seus desejos amortecidos, como egoísmo *in abstracto*. Regeneram-se doravante no amor a "mamom". De um desejo sensual, fugitivo, surgiu uma cobiça pelo dinheiro, ponderada e calculista, que, como seu objeto, é de natureza simbólica, e como ele, indestrutível. É o persistente amor aos prazeres do mundo, querendo sobreviver a si próprio, a perfeita negação da conversão, o prazer carnal sublimado e intelectualizado, o foco abstrato em que se reúnem todas as alegrias, em relação às quais, em consequência, ele se comporta como o conceito geral em relação à coisa individual: em correspondência, a avareza constitui o vício da idade, assim como o desperdício forma o da juventude.

§ 113

A precedente *disputatio in utramque partem*⁹ é apropriada a nos conduzir à moral *justemillieu*¹⁰ de Aristóteles. A consideração seguinte também lhe é favorável.

⁹ Discussão sobre ambas as partes. (N. do E.)

¹⁰ Meio-termo. (N. do E.)

Toda perfeição humana é associada a uma falha, em que ameaça se transformar; mas também vice-versa, toda falha, a uma perfeição. Por isto o engano com que nos deparamos a respeito de uma pessoa muitas vezes consiste em que logo que a conhecemos trocamos suas falhas com as suas perfeições, ou vice-versa: assim o cauteloso nos parece covarde, o econômico avarento; ou também o esbanjador liberal, o grosseiro correto, e sincero o estúpido dotado da mais nobre autoconfiança, etc.

§ 114

Quem vive entre pessoas é seduzido sempre de novo pela hipótese de que maldade moral e incapacidade intelectual estão estreitamente vinculadas, na medida em que derivam diretamente de uma raiz única. Que isto não procede, expus detalhadamente no 2.^o volume de minha obra principal, cap. 19, Nr. 8. Esta aparência, derivada simplesmente do fato de ambas serem freqüentemente encontradas juntas, deve ser explicada totalmente pela ocorrência muito grande de ambas, em consequência do que facilmente se conclui que ambas devem residir sob o mesmo teto. Contudo não há como negar que uma conduz à outra, para proveito recíproco, graças ao que se produz este infeliz fenômeno tal como apresentado por demasiadas pessoas, e o mundo caminha do jeito que o faz. A ausência de entendimento é favorável à revelação clara da falsidade, da baixeza e da maldade; enquanto a esperteza sabe melhor ocultá-las. E quantas vezes, por outro lado, a perversidade do coração impede o homem de reconhecer verdades perfeitamente acessíveis a seu entendimento.

Contudo, que ninguém se exceda. Como qualquer um, mesmo o maior dos gênios é decididamente limitado numa esfera qualquer do conhecimento, fundamentando assim seu parentesco com a espécie humana essencialmente errada e absurda; assim qualquer um possui em si algo moralmente mau, e mesmo o melhor e mais nobre caráter nos surpreenderá ocasionalmente com traços isolados de maldade; igualmente para reconhecer seu parentesco com a espécie humana, em que ocorrem quaisquer graus de indignidade, mesmo crueldade. Pois justamente por forças deste seu componente mau, deste princípio mau, foi obrigado a tornar-se um homem. E precisamente pelo mesmo motivo, o mundo é aquilo por que meu fiel espelho do mesmo o apresentou.

Apesar de tudo isto, a diferença, inclusive entre pessoas, permanece inavaliavelmente grande, e muitos se assustariam se vissem o outro tal como ele é efetivamente. Oh, como um Asmodeu da moralidade, tornando transparente ao seu favorito não somente os telhados e os muros, mas o véu do disfarce,¹¹ da falsidade, da dissimulação, da careta, da mentira e da fraude, que sobre tudo se estende, permitindo-lhe enxergar, e como tão freqüentemente, também onde menos se espera, por trás de todas as virtuosas exterioridades, furtivamente e no mais íntimo

¹¹ O termo é *Verstellung* — disfarce, dissimulação, fingimento; a representação, tanto no sentido psicológico como teatral, é *Vorstellung*. (N. do T.)

recesso, a injustiça está a governar. Daí provêm as amízaes quadrúpedes de tantas pessoas de qualidade, pois francamente, como se restabelecer da infinita dissimulação, falsidade e malícia dos homens, se não houvesse os cães, em cuja face honesta podemos mirar sem desconfiança? Nosso mundo civilizado não passa de uma imensa mascarada. Ali encontramos cavaleiros, padres, soldados, doutores, advogados, sacerdotes, filósofos, e o que não mais! Porém estes não são o que representam: são simples máscaras, sob as quais, via de regra, se situam especuladores financeiros (*moneymakers*). Contudo, também há um que toma de empréstimo a máscara do direito ao advogado, unicamente para malhar adequadamente algum outro, que escolheu, para o mesmo objetivo, a do bem-estar público e do patriotismo; um terceiro, a da religião, da pureza da fé. Com finalidades diversas, muitos já escolheram a máscara da filosofia, e mesmo também da filantropia, etc. A escolha das mulheres é menor: mais freqüentemente se utilizam da máscara da decência, do pudor, das qualidades domésticas e da modéstia. Existem ainda as máscaras gerais, sem caráter específico: entre estas se contam a justiça rígida, a cortesia, a participação sincera e a amistosidade risosna. Na maior parte das vezes, como já dito, sob todas estas máscaras se localizam industriais, negociantes e especuladores. Nesta medida, a única camada honesta é formada pelos comerciantes; pois somente eles se apresentam pelo que são: assim, andam sem máscara; mas por este motivo também são de qualificação inferior. É muito importante já ser informado cedo, na juventude, de que estamos na mascarada. Caso contrário, não compreenderemos nem conseguiremos muitas coisas, mas nos situaremos frente a elas estupefatos, e justamente por mais tempo aquele *cui ex meliori luto dedit praecordia Titan*:¹² deste tipo é o favor encontrado pela infâmia, o desleixo que sofre e o mérito, mesmo maior, e mais raro, por parte das pessoas de sua alçada, o ser odiado da verdade e das grandes aptidões, o desconhecimento dos sábios em seu âmbito, e que quase sempre a mercadoria genuína é desprezada, e em seu lugar procurada a simplesmente aparente. Portanto, que mesmo o jovem já seja informado que nesta mascarada as maçãs são de cera, as flores de seda, os peixes de papelão, e que tudo, tudo é futilidade e brincadeira: e que, daqueles dois, vistos ali a negociar tão seriamente, um fornece somente mercadoria falsa, e outro a paga com meras fichas.

Mas há considerações mais sérias a fazer, e coisas piores a relatar. O homem no fundo é um animal selvagem e terrível. Nós o conhecemos unicamente no estado subjugado e domesticado, denominado civilização: por isto nos assustam as eventuais erupções de sua natureza. Porém, onde e quando a trava e a cadeia da ordem jurídica se rompem, e se instaura a anarquia, se revela o que ele é. Entrementes, quem deseja se esclarecer a respeito também sem uma tal oportunidade, pode colher a comprovação de que o homem não deve crueldade e intransigência a nenhum tigre ou hiena a partir de centenas de relatos antigos e modernos. Um exemplo de importância plena do presente é fornecido pela resposta obtida pela sociedade antiescravista britânica à sua pergunta sobre o tratamento dispensado

¹² A quem Titã deu sentimentos (feitos) do melhor lodo. (N. do E.)

aos escravos nos estados escravistas da federação norte-americana, da sociedade antiescravista norte-americana, no ano de 1840: *Slavery and the Internal Slave-trade in the United States of Northamerica: being replies to questions transmitted by the British Antislavery-society to the American Antislavery-society*¹³, London, 1841, 280 pages, gr. 8, price 4 sh. in cloth. Este livro constitui uma das acusações mais graves contra a humanidade. Ninguém tirará as mãos do livro sem espanto, poucos sem lágrimas. Pois o que o seu leitor pode jamais ter ouvido ou imaginado sobre a infeliz situação dos escravos, e sobre a dureza e crueldade humanas em geral, parecer-lhe-á irrisório ao ler como aqueles demônios em figura humana, estes patifes religiosos, freqüentadores de igreja e rígidos observadores do sábado, e entre eles inclusive os sacerdotes anglicanos, tratam seus inocentes irmãos negros, que por injustiça e violência caíram em suas garras diabólicas. Este livro, que consiste em relatos secos, porém autênticos e documentados, revolta todo sentimento humano em um grau tal que, com o mesmo na mão, poder-se-ia pregar uma cruzada para subjugar e castigar os Estados escravistas da América do Norte. Pois formam uma mancha vergonhosa para toda a humanidade. Um outro exemplo do presente, já que o passado a muitos não mais parece válido, está contido nas *Viagens de Tschudi ao Peru*, 1846 (*Tschudi's Reisen in Peru*), na descrição do tratamento dado aos soldados peruanos pelos seus oficiais.¹⁴ Contudo não há que buscar os exemplos do Novo Mundo, esta outra face do planeta. Tornou-se conhecido no ano de 1848 que na Inglaterra, não uma vez, mas, em curto espaço de tempo, talvez cem vezes, um cônjuge envenenou o outro, ou ambos em comum os filhos, um após o outro, ou então os levou à morte pela fome e maus tratos, unicamente para obter das sociedades funerárias (*burial clubs*) os custos do enterro assegurados em caso de morte; para cujo fim haviam registrado uma criança em muitas, até vinte, destas sociedades simultaneamente. Veja-se a este respeito o *Times* de 20, 22 e 23 de setembro de 1848, jornal que por este motivo insiste na supressão das sociedades funerárias. Repete a mesma acusação com maior veemência no dia 12 de dezembro de 1853.

É claro que relatos deste tipo pertencem às páginas mais negras nas atas criminais da humanidade. Mas a origem disto e de todo similar é a essência interna e inata do homem, deste deus *kat'exokhén*¹⁴ dos panteístas. Em cada um se aninha inicialmente um egoísmo colossal, a ultrapassar com a maior facilidade os limites impostos pelo direito; tal como se depreende da vida diária, à minuta, e da história, num enfoque mais amplo. Pois já não reside na reconhecida necessidade do equilíbrio europeu tão temerosamente vigiado o fato de o homem ser uma fera, que, tão logo vislumbrando um mais fraco, infalivelmente o ataca? E isto não é cotidianamente confirmado pelas menores coisas? Contudo, à inveja, egoísmo de nossa natureza ainda se alia um estoque existente de ódio, ira, inveja, raiva e maldade, reunidos, como o veneno no receptáculo do dente da cobra, aguardando

¹³ Um exemplo de época mais recente encontramos em Mac Leod, *Travels in Eastern Africa* (2 vols., Londres, 1860), em que se relata a crueldade inaudita, friamente calculada e verdadeiramente demoníaca com que os portugueses tratam seus escravos em Moçambique. (N. do A.)

¹⁴ Por excelência. (N. do E.)

apenas a oportunidade para vir à tona, para então qual demônio libertado bramar com fúria e devastação. Não encontrando nenhum grande motivo, finalmente utilizará o mais ínfimo, ampliado por meio de sua fantasia.

Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae^{1 6}

(Iuv. Sat. XIII, v. 183),

agindo em seguida até onde lhe é possível e permissível. Vemos isto na vida diária, onde tais erupções são conhecidas como "despejar a sua raiva sobre algo". Também ter-se-á efetivamente notado que, quando não encontra resistência alguma, o sujeito depois se sente decididamente melhor. Que a ira não é desprovida de prazer, já o afirma Aristóteles: *tò orgíxesthai hedý* (*Retórica*, I, 11, II, 2.), para o que ainda cita uma passagem de Homero, a declarar a ira mais doce do que o mel. Porém não só à ira, mas também ao ódio, que está em relação àquela como a doença crônica para a aguda, nos entregamos *con amore*:

*Now hatred is by far the longest pleasure:
Men love in haste, but they detestat lelsure*

(Byr. *D. Juan*, C. 13, 6)

(O ódio constitui de longe o prazer mais insistente:

Os homens amam às pressas, mas detestam longamente).

Gobineau (. . . *des races humaines*) denominou o homem *l'animal méchant par excellence*,^{1 6} o que desagrade às pessoas, porque se sentem atingidas; contudo ele tem razão, pois o homem é o único animal que incute dor a outro sem nenhum outro fim a não ser este. Os outros animais nunca o fazem a não ser para satisfação de sua fome, ou na ira da luta. Ao se atribuir ao tigre o matar mais do que come, ele o faz somente com a intenção de comer, e a questão é que, na expressão francesa, *ses yeux sont plus grands que son estomac*.^{1 7} Nenhum animal maltrata apenas por maltratar, mas o homem sim, e isto constitui o caráter *demoníaco*, muito mais grave do que o simplesmente animal. Já se falou de seus traços mais amplos, mas ele também é nítido em suas minúcias; qualquer um tem oportunidade diária de observá-lo. Por exemplo: quando dois cachorros pequenos brincam, apresentando uma visão tão pacífica e agradável, e se aproxima uma criança de 3 a 4 anos, imediatamente esta baterá nos animais com seu chicote ou pedaço de pau, mostrando assim que já é *l'animal méchant par excellence*. Inclusive a tão freqüente zombaria e pilhéria sem objetivo se origina desta fonte. Por exemplo: exteriorizando seu descontentamento sobre qualquer perturbação ou desgosto menor, não faltará quem as produza precisamente por isto: *l'animal méchant par excellence*. Isto é tão seguro que se deve evitar a expressão do desagrado em relação a pequenos inconvenientes; e inversamente também seu agrado por qualquer pequena coisa. Pois no último caso as pessoas farão como o carcereiro que, ao descobrir que seu detento havia realizado a árdua proeza da domes-

^{1 6} Por menor que seja a ocasião, ela é suficiente para (provocar) a ira. (N. do E.)

^{1 6} O animal perverso por excelência. (N. do T.)

^{1 7} Seus olhos são maiores que seu estômago. (N. do T.)

ticação de uma aranha, com que se aprazia, imediatamente a esmagou: *l'animal méchant par excellence*! Por isto todos os animais temem instintivamente a vista, e mesmo o rastro do homem, do *animal méchant par excellence*. O instinto também aqui não se engana, porque unicamente o homem vai à caça de animais que não lhe são úteis nem prejudiciais. Da maldade humana, em seus aspectos mais amplos, falamos mais acima.

Portanto, no coração de cada um repousa efetivamente um animal selvagem, apenas à espera de uma oportunidade para bramar com fúria e devastação, na pretensão de prejudicar outros e mesmo, quando se lhe opõem, de aniquilá-los; daqui se origina todo o prazer guerreiro e combatente, e justamente isto, para ser domado e mantido em determinados limites, requer a ocupação integral do conhecimento, seu zeloso acompanhante. Em todo caso, denominemo-lo mal radical, o que servirá ao menos àqueles para quem uma palavra substitui uma explicação. Eu, porém, afirmo: é o querer-viver, que, amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu próprio padecimento causando o dos outros. Mas por este caminho ele lentamente se desenvolve na maldade e crueldade propriamente ditas. Também podemos observar aqui que, como, segundo Kant, a matéria existe somente através do antagonismo das forças de expansão e de contração, assim a sociedade humana apenas através daquelas do ódio, ou da ira, e do medo. Pois a odiosidade de nossa natureza tornaria cada um uma vez em assassino, se não fosse dotado de uma suficiente dose de medo, para restringi-la a limites; e por outro lado, este sozinho o transformaria em motivo de troça e brincadeira por parte de qualquer criança, não mantivesse nele a ira prontidão e vigília.

A pior feição da natureza humana permanece sendo o deleite pela desgraça alheia, porque estreitamente aparentada à crueldade, se distingue propriamente desta apenas como a teoria da prática, e localizando-se precisamente onde deveria ser o lugar da compaixão, que, como seu oposto, constitui a verdadeira fonte de toda genuína justiça e amor pela humanidade. Oposta em um outro sentido à compaixão, situa-se a *inveja*; justamente na medida em que se origina a partir do motivo oposto: sua oposição à compaixão se baseia inicialmente sobre o motivo, e apenas como consequência se apresenta no próprio sentimento. Precisamente por isto, a inveja, embora condenável, ainda é capaz de uma justificativa, e de um modo geral, é humana; enquanto a satisfação na desgraça alheia é demoníaca, e seu escárnio o riso do inferno. Ela se apresenta, como já dito, justamente onde deveria se situar a compaixão; a inveja, contudo, somente ali onde não há motivo para ela, mas ao contrário, para o seu oposto; e exatamente como este oposto, surge no peito humano, destarte ainda como disposição humana: receio mesmo que ninguém está inteiramente livre dela. Pois que o homem, na contemplação do prazer e da propriedade alheios, sinta amargamente a própria carência, é natural, e mesmo inevitável: apenas isto não deveria erguer o seu ódio contra o felizardo; mas precisamente nisto consiste a inveja. Muito menos, contudo, esta deveria se originar onde não são as dádivas da sorte ou do acaso, ou do favor alheio, mas aquelas da natureza que constituem o motivo; porque todo o inato repousa em

uma base metafísica, possui portanto uma justificativa mais elevada, e por assim dizer, é da graça divina. Infelizmente porém a inveja se comporta de modo inverso: no caso de vantagens pessoais, é a mais irreconciliável,¹⁸ destarte, a esperteza, e ainda mais a genialidade, são obrigadas primeiro a pedir perdão, sempre que não se situam em posição de desprezar o mundo com orgulho e audácia. Pois quando a inveja é produzida somente pela riqueza, posição social ou poder, freqüentemente é atenuada pelo egoísmo; ao considerar este que do invejado, no caso em questão se pode esperar ajuda, prazer, amparo, proteção, promoção, etc., ou que ao menos no contato com ele, iluminado pelo reflexo de sua distinção, podem-se usufruir honrarias: também aqui permanece a esperança de algum dia se apropriar de todos aqueles bens. Porém, para a inveja orientada às dádivas naturais e vantagens pessoais como é a beleza para as mulheres, e o espírito para os homens, não há consolo de um tipo, e esperança do outro; assim nada mais lhe resta senão odiar os assim privilegiados amarga e irreconciliavelmente. Por isto, seu único desejo é se vingar em seu objeto. Aqui contudo se encontra na infeliz situação de que todos seus golpes serão impotentes, tão logo se revele que partiram dele. Por isto se oculta tão cuidadosamente, como os secretos pecados da volúpia, e torna-se agora inesgotável inventor de manhas, ardis e astúcias para se ocultar e mascarar e ferir o seu objeto sem ser visto. Assim por exemplo: ignorará com a mais natural das expressões as vantagens que devoram seu coração, não as perceberá, nem nunca reconhecerá que as notou e jamais delas ouviu falar, tornando-se um mestre na dissimulação. Provido de grande finura, não dedicará aparentemente atenção alguma àquele cujas qualidades brilhantes lhe corroem o coração, dele não tomará notícia e ocasionalmente o terá totalmente esquecido. Entretanto, porém, se esforçará antes de tudo, mediante maquinações secretas, em privar cuidadosamente aquelas vantagens de toda oportunidade de se revelarem e se tornarem conhecidas. Em seguida, da escuridão lançará sobre elas censura, escárnio, zombaria e calúnia, igual ao sapo que do interior de um buraco lança o seu veneno. Não será menor o entusiástico louvor que dirigirá às pessoas insignificantes, ou ao medíocre e mesmo ruim dentro da mesma espécie de realizações. Resumindo, tornar-se-á um Proteu em estratégias, para ferir sem se revelar. Contudo, de que adianta? Não deixa de ser conhecido à vista exercitada.

¹⁸ A expressão mais forte e direta da coisa que jamais encontrei foi fornecida recentemente por um artigo do *Times*. Ele merece aqui ser lembrado: "Não há vício de que um homem pode ser culpado, nenhuma maldade, nenhuma bruxaria, nenhuma indelicadeza que excita tanta indignação entre seus contemporâneos, amigos e vizinhos, como o seu sucesso. Este é o crime imperdoável, que a razão não pode defender, nem a humildade mitigar,

When heaven with such parts has blest him / Have I not reason to detest him?
(Se o céu tem tanto para abençoá-lo, / Não tenho eu razão para detestá-lo?)

Eis uma expressão genuína e natural da mente humana comum. O homem que escreve como nós não podemos escrever, que fala como nós não podemos falar, que trabalha como nós não podemos trabalhar, que prospera como nós não podemos prosperar, acumulou em sua própria pessoa todas as ofensas de que um homem pode ser culpado. Abaixo com ele! Por que está ele a estorvar?" *Times*, 9 de outubro de 1858. (N. do A.)

Já é denunciado pelo medo e pela fuga de seu objeto, que desta maneira, quanto mais brilhante, tanto mais está só; por isto moças bonitas não possuem amigas: seu ódio o delata sem qualquer motivo, na menor oportunidade, freqüentemente apenas imaginada, atingindo a mais violenta explosão. Até que ponto, aliás, sua família está difundida, percebemos pelo elogio geral da modéstia, esta virtude astuta, inventada em favor da vulgaridade insípida, que, contudo, pela necessidade que se lhe apresenta de poupar a miséria, revela justamente esta. Para nosso orgulho e nosso sentimento de dignidade própria, nada de mais lisonjeiro pode haver do que a visão da inveja, de tocaia e conduzindo suas maquinacões; mas nunca esqueçamos que onde há inveja, o ódio é seu companheiro, resguardando-nos da falsa amizade do invejoso. Por isto a descoberta do esmo é importante para nossa segurança. Por este motivo devemos estudá-lo para descobrir suas tramas; pois se encontra em toda parte, sempre incógnito, ou também à espreita em tocas sinistras, como o sapo. Porém, não merece compaixão, nem ser poupado, mas que a norma de conduta seja:

*Den Neid wirst nimmer du versöhnen:
So magst du ihn getrost verhöhnen.
Dein Glück, dein Ruhm ist ihm ein Leiden.
Magst drum an seiner Quaal dich weiden.*¹⁹

Quando, como feito aqui, enfocamos a *maldade* humana, e ficamos horrorizados, devemos lançar os olhos à *miséria* da existência humana; e igualmente, quando esta nos choca, dirijamo-nos àquela: perceberemos que elas se mantêm em equilíbrio, e nos damos conta da justiça eterna, ao notar que o mundo é seu próprio juiz, iniciando por compreender por que tudo que vive deve expiar sua existência, primeiro na vida e depois na morte. Destarte o *malum poenae* coincide com a *malum culpae*. Por este mesmo enfoque também se perde a indignação pela *incapacidade* intelectual da maioria, que tantas vezes na vida nos causa repugnância. Portanto *miseria humana*, *nequitia humana* e *stultitia humana*²⁰ se correspondem reciprocamente com perfeição, neste *Sansara* dos budistas, e são de dimensões idênticas. Por uma motivação especial, encaremos mais de perto uma entre elas, e a examinemos em detalhe; logo parecerá maior do que as outras; mas isto constitui uma ilusão, e simples consequência de suas proporções colossais.

Eis *Sansara*, e tudo em seu interior o anuncia: mais do que tudo, porém, o mundo dos homens, em que moralmente dominam a maldade e a infâmia, intelectualmente a incapacidade e a estupidez, em medidas assustadoras. Contudo nela se apresentam, embora esporadicamente, mas sempre de novo a nos surpreender, manifestações da franqueza, da bondade e mesmo da generosidade, e também do entendimento abrangente, do espírito pensante, e mesmo do gênio. Estas nunca se

¹⁹ Jamais conseguirás reconciliar a inveja; / Assim dela te ocuparás como quem graceja. / Tua sorte, tua fama lhe é sofrimento; / Portanto tornarás deleite o seu lamento. (N. do T.)

²⁰ Respectivamente: miséria humana, perversidade humana, estupidez humana. (N. do E.)

extinguem completamente: brilham ao nosso encontro quais pontos luminosos isolados da grande massa obscura. Devemos tomá-las como garantia de que existe um princípio bom e redentor neste *Sansara*, que pode atingir o rompimento, e preencher e libertar o todo.

§ 115

Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida *tat twam asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo.

De fato, podemos considerar as ações que lhe são concordes, por exemplo, a caridade, como início da mística. Toda caridade realizada com motivação pura revela que aquele que a efetua, em clara contradição com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, com o mesmo se reconhece idêntico. Assim toda caridade totalmente desinteressada constitui uma ação misteriosa, um mistério: por este motivo, a tentativa de justificá-la foi obrigada a se refugiar em muitas ficções. Após Kant ter retirado todos os sustentáculos ao teísmo, manteve apenas este, de que constitui a melhor interpretação e explicação daquela e de todas as ações misteriosas a ele semelhantes. Conserve-o destarte como uma hipótese, embora teoricamente indemonstrável, porém válida para a utilização prática. Porém duvido que tenha tomado muito a sério esta sua posição. Pois apoiar a moral mediante o teísmo significa reconduzi-la ao egoísmo; apesar de os ingleses, bem como as camadas mais inferiores da nossa sociedade, nem vislumbrarem a possibilidade de um outro fundamento.

O acima referido reconhecimento de sua própria verdadeira essência, em um indivíduo estranho, se apresentado objetivamente, se revela com beleza e clareza particular nos casos em que uma pessoa irremediavelmente entregue à morte ainda se dedica com temerosa preocupação e ativa disposição ao bem-estar e à salvação de outros. Deste cunho é a conhecida história de uma criada que, mordida à noite no pátio por um cão raivoso, considerando-se irremediavelmente perdida, agarra o cachorro e o arrasta até um recinto, trancando-o, para que ninguém mais se torne sua vítima. E aquele evento em Nápoles, eternizado por Tischbein em uma de suas aquarelas: à frente da lava que rapidamente escoia em direção ao mar, o filho foge carregando o velho pai às suas costas: porém quando apenas um estreito traço de terra separa ambos os elementos destruidores, o pai manda o filho deitá-lo ao chão, e correr para salvar-se a si próprio; caso contrário ambos estariam perdidos. O filho obedece, e, partindo, ainda lança um olhar de despedida ao pai. Eis o que apresenta o quadro. Também inteiramente inserido neste tipo é o fato histórico apresentado pela mão de mestre de Walter Scott em *Heart of Mid-Lothian*, cap. 2, onde, de dois delinquentes condenados à morte,

aquele que provocou a prisão do outro graças à sua inabilidade liberta este com sucesso na igreja, após a missa mortuária, pela dominação violenta da guarda, sem empreender qualquer tentativa para si mesmo. E mesmo há que contar aqui, embora possa ser chocante ao leitor ocidental, a cena apresentada em tão freqüente gravura, em que o soldado ajoelhado, prestes a ser fuzilado, espanta com a venda o seu cachorro que dele quer se aproximar. Em todos estes casos vemos um indivíduo certo de ir de encontro a seu fim pessoal não se preocupar mais com sua própria conservação, dirigindo todos os seus cuidados e esforços em direção à dum outro. Poder-se-ia com mais clareza expressar a consciência de que este fim é somente o de um fenômeno, e portanto ele mesmo é um fenômeno, enquanto o verdadeiro ser do que chega ao fim, intocado, persiste no outro, o que aquele percebe agora tão distintamente, como denuncia a sua ação. Pois, se assim não fosse, mas tivéssemos a nossos olhos um ser efetivamente frente a seu fim, como poderia este demonstrar ainda, pelo esforço extremo de suas derradeiras forças, uma participação tão íntima no bem-estar e a sobrevivência de um outro?

Existem de fato duas maneiras opostas de se tornar consciente de sua própria existência: em primeiro lugar, numa intuição empírica, como se apresenta do exterior, como um infimamente pequeno, em um mundo ilimitado conforme ao tempo e o espaço; como um entre os milhares de milhões de seres humanos a vagarear sobre este planeta por pouco tempo, renovando-se a cada trinta anos; em segundo, porém, afundando-se em seu próprio interior, adquirindo a consciência de que se constitui o todo no todo e o único ser efetivamente real, a se contemplar adicionalmente nos outros e no dado exterior, como num espelho. Que o primeiro modo de conhecimento apreenda apenas o fenômeno mediatizado pelo *principium individuationis*, mas que o outro forma uma apreensão imediata de si mesmo como da coisa em si, é uma doutrina em que a meu ver transparece Kant na primeira metade, em ambas porém o Veda. Em verdade, a objeção simples contra o último modo de conhecimento é de que ela pressupõe que um e o mesmo ser possam estar simultaneamente em locais distintos e mesmo assim por completo em cada um. Apesar de isto constituir, no ponto de vista empírico, a impossibilidade mais palpável, e até uma absurdidade, permanece perfeitamente válido quanto à coisa em si; porque aquela impossibilidade e absurdidade repousam apenas nas formas do fenômeno, que constituem o *principium individuationis*. Pois a coisa em si, o querer viver está em todo ser, inclusive o mais ínfimo, totalmente e individualizado, tão perfeito como em todos que jamais existiram, existem e existirão, tomados em conjunto. Nisto repousa o que cada ser, mesmo o mais ínfimo, repete para si mesmo: *dum ego salvus sim, pereat mundus*.²¹ E, na verdade, se todos os outros seres desaparecessem, neste um que sobrou persistiria todo o ser em si do mundo, sem mácula e diminuição, rindo deste desaparecimento como de uma charlatanice. Esta é uma conclusão *per impossibile*, a que se pode com a mesma razão contrapor que, se qualquer ser, mesmo o mais ínfimo, fosse

²¹ Pereça o mundo, conquanto que eu me salve. (N. do E.)

destruído, em e com ele desapareceria todo o mundo. Neste sentido o místico Ângelo Silésio:

*Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd'ich zwiecht; er muss von Noth den Geist aufgeben.*²²

Mas para de alguma maneira apreender também do ponto de vista empírico esta verdade, ou ao menos a possibilidade de que nosso próprio eu possa existir em outros seres, cuja consciência é separada e distinta da nossa, basta nos recordarmos dos sonâmbulos magnetizados,²³ cujo eu idêntico, após terem acordado, nada sabe de tudo aquilo que eles próprios afirmaram, fizeram e sofreram momentos antes. A consciência individual é um ponto tão fenomênico, que inclusive num e no mesmo eu podem dele se originar dois, de que um nada sabe do outro.

Considerações como as precedentes sempre conservam aqui, em nosso Ocidente judaizado, algo de muito estranho: tal não ocorre na pátria da humanidade, naquele país onde reina uma fé inteiramente distinta, uma religião de acordo com que, ainda hoje, por exemplo, após o sepultamento dos mortos, os sacerdotes, à frente de todo povo, e sob o acompanhamento dos instrumentos, entoam o hino do Veda, que inicia assim:

“O espírito corporificado, que possui mil cabeças, mil olhos e mil pés, firma-se no peito humano e penetra ao mesmo tempo toda a terra. Este ser é o mundo, e tudo o que jamais foi e será. É aquilo que cresce através dos alimentos, e aquilo que confere imortalidade. Esta é sua dimensão: e por isto é o maravilhoso espírito corporificado. Os elementos deste mundo formam uma parte de seu ser, e três partes são imortalidade no céu. Estas três partes se ergueram do mundo; uma porém permaneceu, e é aquilo que (pela migração das almas) aprecia e não aprecia os frutos de ações boas e más”, etc. (conforme Colebrooke, “On the Religious Ceremonies of the Hindus”, no 5.º vol. de *Asiatic Researches*, p. 345 da ed. de Calcutá, e também em seus *Miscellaneous Essays*; vol. I, p. 167).

Comparando agora tais cânticos com nossos livros de canto, não nos surpreenderemos porque os missionários anglicanos realizam negócios tão deploráveis no Ganges, e não conseguem acesso aos Brâmanes com suas conferências sobre seu *Maker*.²⁴ Quem, porém quer usufruir o prazer de ver como já há 41

²² Sei que, sem mim, Deus não pode viver nem por um instante sequer: / Se eu perecer, deve abandonar o espírito como a necessidade requer. (N. do T.)

²³ Expressão da época designando indivíduo hipnotizado. (N. do T.)

²⁴ *Maker*, em alemão *Macher*, “fazedor” em nosso idioma, como aparece com freqüência em palavras como *watchmaker*, *shoemaker* (relojeiro, sapateiro), e sobretudo em *our maker* (em francês: *notre faiseur*), constitui, em escritos ingleses, suas prêdicas e, em sua vida diária, uma expressão muito comum e benquista para “Deus”; fato que considero muito característico para a concepção inglesa da religião. Contudo, como se sentirá o povo hindu, penetrado pela crença na metempsicose e na redenção, presentes em cada momento de sua vida, os brâmanes educados na doutrina do santo Veda, e os vaísia, seus seguidores, ao se pretender-lhes inculcar tais conceitos, isto o leitor esclarecido poderá facilmente imaginar. Constitui pesada atribuição para estas pessoas, o querer passar do *Bruma* eterno, que existe, sofre, vive e está à espera da redenção por tudo e por todos, a este *Maker* constituído por nada. Com inteira razão afirma portanto o autor do livro a ser elogiado em breve em nosso texto, p. 15 do mesmo: “As tentativas dos missionários permanecerão infru-

anos um oficial inglês enfrentou com coragem e consistência as pretensões absurdas e despidoradas daqueles senhores, que leia as *Vindication of the Hindoos from the aspersions of the reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellencé of the moral system of the Hindoos; by a Bengal officer*, London, 1808. Seu autor apresenta, com rara franqueza, as vantagens das doutrinas religiosas hindus em relação às européias. O pequeno ensaio de aproximadamente cinco laudas hoje mereceria tradução; porque, melhor e com mais sinceridade do que qualquer outro de mim conhecido, revela a tão benéfica influência prática do bramanismo, sua atuação na vida e no povo, inteiramente diferente dos relatos provindos de penas espirituosas, e que por isto mesmo merecem pouco crédito; mas em concordância com aquilo que soube oralmente de oficiais ingleses que passaram metade de sua vida na Índia. Porque para se saber quão invejosa e encolerizada, temerosa de suas prebendas, é a igreja anglicana em relação ao bramanismo, devem-se conhecer, por exemplo, os estrondosos latidos que há alguns anos ergueram os bispos no parlamento, persistindo durante meses, e como as autoridades hindus, como sempre em tais ocasiões, se mostraram rígidas, reiniciando continuamente, acerca de algumas homenagens exteriores, que eram dispensadas, como é razoável, à antiga e digna religião local na Índia por parte das autoridades inglesas, por exemplo, que ao passar a procissão com as imagens das divindades, a guarda e seu oficial se apresentassem com tambores; além disto, sobre o fornecimento de pano vermelho para cobrir o carro de Jagnauth, etc. Este último efetivamente foi suprimido, em atenção àqueles senhores, ao lado do tributo para peregrinos estabelecido simultaneamente. Entrementes a baboseira incansável acerca de tais assuntos por parte dos portadores de prendas e imensas perucas, autodenominados de muí eminentes, ao lado da maneira inteiramente medieval, mas hoje estúpida e vulgar, com que se expressam sobre a reli-

tíferas: nenhum hindu digno de nota seguirá seus preceitos". E também à p. 50, após exposição das doutrinas fundamentais brâmanes: "Esperar que, penetrados por estes pontos de vista, em que vivem, atuam e existem, algum dia eles os abandonem, para adotar a doutrina cristã, constitui, conforme minhas convicções, uma expectativa vã". E ainda à p. 68: "Mesmo que para um tal fim se movimentasse todo o sínodo da igreja inglesa, este não conseguiria, a não ser à força, converter um entre mil dos inumeráveis habitantes da Índia". Quão acertada era esta previsão, demonstra o agora, 41 anos depois, uma longa carta dirigida ao *Times* de 6 de novembro de 1849, assinada por Civi, que, como esclarece a mesma, provém de um nome que viveu longos anos na Índia. Nela se afirma entre outras coisas: "Jamaiz me foi conhecido um simples exemplo de que um homem digno tivesse na Índia sido convertido ao cristianismo; não saberia de um sequer em que não se tratasse de alguém que adotasse a nova crença por repreensão, e abandonasse a antiga por advertência. Os prosélitos conquistados até agora, por menor que seja seu número, serviram assim somente para afastar os outros do seu exemplo". Após haver uma réplica a esta carta, surge no *Time* de 20 de novembro uma outra, assinada por Sepahie, em que se afirma: "Servi por mais de doze anos na presidência de Madra, e durante este longo tempo nunca vi um único indivíduo que tivesse, mesmo nominalmente, abandonado o hinduísmo ou o islã e se convertido à religião protestante. Nesta medida, concordo inteiramente com Civi e acredito que todos os oficiais do exército podem depor testemunho semelhante". A esta carta se seguiram também duras críticas: creio que, mesmo se estas não procederam de missionários, foram de primos de missionários; trata-se ao menos de opositores devotos. Não afirmo que tudo o que dizem seja sem fundamento; porém sou mais crédulo quanto aos simples soldados referidos acima. Pois para mim, na Inglaterra a roupa vermelha é mais digna de crédito do que a preta, e tudo que ali se diz em favor da Igreja, esta tão rica e cômoda instituição para os filhos mais jovens e sem meios da aristocracia, parece-me *eo ipso* suspeito. (N. do A.)

gião primitiva de nossa espécie, e igualmente a irritação profunda que experimentaram por Lord Ellenborough em 1845 ter retornado a Bengala e restituído aos brâmanes o portão do pagode de Sumenaut destruído no ano de 1022 pelo amaldiçoado Mahmud, o Ghaznevida, tudo isto, digo, leva a supor que não lhes é desconhecido como a maior parte dos europeus que vivem muito tempo na Índia tornam-se em seu coração acessíveis ao bramanismo e apenas dão de ombros aos preconceitos religiosos e sociais da Europa. “Tudo isto cai quais escamas, apenas tendo-se vivido dois anos na Índia” — dizia-me um destes. Até mesmo um francês, este senhor muito gentil e culto, que há cerca de dez anos acompanhava os Devadassi (vulgo Bayaderes) na Europa, exclamou, ao conversar com ele sobre a religião daquele país, munido de fogoso entusiasmo: *Monsieur, c'est la vraie religion.*^{2 5}

Mesmo a tão fantástica, e às vezes barroca doutrina religiosa hindu, tal como ainda hoje, como há milênios, constitui a religião do povo, é, se vamos até o fundo das coisas, nada mais do que a doutrina ilustrada dos Upanichades, i. e., revestida, em respeito à capacidade de apreensão do povo, de ilustrações, e assim personificada e mitificada, e que agora qualquer hindu, conforme a medida de suas forças e de sua cultura, adivinha, ou percebe, ou pressente, ou a enxerga por detrás com clareza; enquanto o estúpido e limitado reverendo inglês, em sua monomania, a ridiculariza e difama, como *idolatria*; somente ele, assim a sua opinião está com o endereço certo. Ao contrário, o objetivo do Buda Schkya Muni, libertar o caroço da casca, era limpar a grande doutrina de todas as figuras e divindades, tornando seu conteúdo puro acessível e compreensível até mesmo pelo povo. Nisto foi maravilhosamente bem sucedido, e por isto sua religião é a mais adequada e representada pelo maior número de adeptos na Terra. Ele pode dizer com Sófocles:

*Theoïs mèn k'an ho medèn òn homou
krátos kataktésait' egò dè kai díkha
keinôn pépoithaa touit' epispásein kléos.*^{2 6}

Ajax, 767—69.

É muito divertida, por outro lado, diga-se de passagem, a suficiência tranquilamente risonha com que alguns servis filosofastros alemães, como também muitos orientalistas de alfabeto, contemplam do alto de seu judaísmo racionalista o bramanismo e o budismo. A tais senhorinhos quero francamente recomendar um engajamento na comédia de macacos da feira de Frankfurt; isto se os descendentes de Hanuman tolerarem a sua presença.

Penso que, quando o imperador da China ou o rei de Sião e outros monarcas asiáticos, outorgam a potências européias a permissão de mandar missionários a seus países, estão inteiramente no direito de fazê-lo apenas sob a condição de lhes ser permitida a remessa do mesmo número de sacerdotes budistas, com

^{2 5} Senhor, esta é a verdadeira religião. (N. do T.)

^{2 6} Meu Pai, com a ajuda dos deuses, mesmo o homem vil pode vencer, mas eu, mesmo sem eles, tenho confiança de que conseguirei esta glória. (N. do E.)

iguais direitos, ao país europeu correspondente; para o que naturalmente elegeriam aqueles bem escolarados na língua europeia correspondente. Deste modo apreciaríamos uma disputa interessante, e veríamos quem é melhor sucedido.

O fanatismo cristão, que quer converter o mundo inteiro à sua religião, é irresponsável. Sir James Brooke (rajá de Bornéu) que colonizou e durante um certo tempo dominou uma parte de Bornéu, realizou em setembro de 1858 em Liverpool uma conferência perante uma reunião da sociedade para a divulgação do evangelho, em que dizia: "Com os maometanos, vocês não fizeram progressos, com os hindus menos ainda, vocês ainda se encontram no mesmo ponto em que estavam no primeiro dia em que pisaram na Índia" (*Times*, 29 de setembro de 1858). Mas os emissários da fé cristã se mostraram em outros sentidos de muita utilidade e valia, na medida em que alguns dentre eles nos forneceram excelentes e profundos relatos sobre o bramanismo e o budismo e traduções fiéis e meticolosas de livros santos, como não seriam possíveis sem o *con amore*. A estes nobres dedico os versos seguintes:

*Als Lehrer geht ihr hin:
Als Schüler kommt ihr wieder.
Von dem umschlei'rtten Sinn
Fiel dort die Decke nieder.*²⁷

Ainda há porque esperar que algum dia também a Europa se livre de toda mitologia judaica. Talvez se aproxime o século em que os povos da língua de Jafé oriundos da Ásia também readquirirão as *sagradas religiões da pátria*, pois após longos descaminhos, tornaram a ser receptivos às mesmas.

§ 116

Após meu ensaio de concurso sobre a *liberdade moral*, nenhuma pessoa pensante pode duvidar de que esta não deve ser buscada em lugar algum da natureza, mas unicamente fora dela. Ela é metafísica, porém impossível no mundo físico. Assim nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre. Ele mesmo é assim porque de uma vez por todas assim quer ser. Porque a vontade ela mesma e em-si, também ao se manifestar em um indivíduo, e portanto constituindo o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, porque lhe é anterior. Dele adquire apenas os motivos, em que desenvolve sucessivamente o seu ser e se torna conhecida, ou se torna visível, mas ela mesma, repousando fora do tempo, é inalterável enquanto existe. Por isto cada um, assim como é, e sob as circunstâncias do momento, que por sua vez ocorrem sob rígidas necessidades, nunca pode fazer outra coisa do que o que está fazendo no momento referido. Destarte, toda a marcha empírica da vida de uma pessoa, em todos os seus pro-

²⁷ Partis como mestres: / Discípulos tendes tornado. / Ali caíram as vestes / Do sentido antes velado. (N. do T.)

cessos, grandes e pequenos, é necessariamente predeterminada como a de um relógio. Isto no fundo possui origem em que o modo, como o dito ato metafísico livre se localiza na consciência cognoscente, é uma intuição, a possuir como forma tempo e espaço, mediante que então a unidade e a indivisibilidade daquele ato se apresenta dispersa em uma série de estados e eventos, que ocorrem pelo fio condutor do princípio de razão em suas quatro formações, e é isto que significa *necessário*. O resultado porém é moral, ou seja, que nós conhecemos no que fazemos aquilo que somos; por aquilo que sofremos, conhecemos aquilo que merecemos.

Disto se segue ainda que a *individualidade* não repousa unicamente no *principium individuationis* e destarte não é inteiramente simples *fenômeno* mas que ela se enraiza na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Qual a profundidade aqui atingida pelas suas raízes, constitui uma das questões cuja resposta não empreendo.

Aqui merece ser recordado que já Platão, à sua maneira, apresenta a individualidade de cada um como seu ato livre, na medida em que cada um nasce tal como é, por meio da metempsicose, em consequência de seu coração e de seu caráter (*Fedro*, cap. 28, *Leis*, X). Também os brâmanes expressam miticamente a determinação invariável do caráter inato dizendo que Brama, durante a criação de cada homem, gravou em escrita seu agir e seu sofrer sobre sua testa, de acordo com o que transcorreria o curso de sua vida. Apontam como sendo esta escrita, o formato das suturas dos ossos do crânio. O conteúdo das mesmas seria consequência de sua vida e ação precedentes (Vejam-se *Lettres édifiantes*, ed. de 1919, vol. 6, p. 149, e vol. 7, p. 135). A mesma concepção parece fundamentar o dogma cristão (e mesmo paulino) da eleição da graça.

Uma outra consequência disto, de confirmação empírica corrente, é de que todos os méritos *genuínos*, morais bem como intelectuais, não possuem somente origem física, ou empírica, mas metafísica, e conseqüentemente são dados *a priori* e não *a posteriori*, i. e., são inatos e não adquiridos, e portanto radicam não no simples fenômeno, mas na coisa em si. Por isto cada um no fundo somente realiza aquilo que já está em sua natureza, i. e., de fixação inata irrevogável. É certo que as aptidões intelectuais requerem formação, assim como muitos produtos naturais preparo para serem comestíveis ou de outra utilidade qualquer: assim como aqui porém o preparo não pode substituir o material originário também não o pode ali. Por isto todas as qualidades simplesmente adquiridas, aprendidas e forçadas, portanto as qualidades *a posteriori*, morais como intelectuais, são propriamente ilegítimas, simples aparência vaidosa, sem conteúdo. Como isto é consequência de uma metafísica correta, também ensina uma visão profunda da experiência. Isto o comprova mesmo o grande peso que todos atribuem à fisionomia e à aparência externa, portanto ao inato, de toda pessoa de alguma maneira notável, e o todos serem tão ansiosos por vê-la. As naturezas superficiais, e, por boas razões, as vulgares, serão da opinião contrária, para assim, com tudo que lhes falta, poderem se consolar porque ainda virá. Deste modo, este mundo não é

apenas uma arena, por cujas vitórias e derrotas os prêmios serão distribuídos em um mundo futuro; mas ele mesmo já constitui o juízo final, ao cada um ostentar recompensa e vergonha, de acordo com os seus méritos; como também não é diferente o conhecimento do bramanismo e do budismo, na medida em que ensinam a metempsicose.

§ 117

Levantou-se a questão do que fariam dois homens que, crescidos em estado selvagem, inteiramente sós, se encontrassem pela primeira vez. Hobbes, Pufendorf, Rousseau, responderam de modos distintos. Pufendorf acreditava que viriam de encontro um ao outro amistosamente; Hobbes, por sua vez, com inimizade; Rousseau, com silenciosa indiferença. Todos os três têm e não têm razão: justamente ali se revelaria a *imensurável diferença da disposição moral inata dos indivíduos* com tal clareza que aqui também se localizaria a referência e a medida da mesma. Pois há pessoas em quem a visão da pessoa estimula imediatamente um sentimento hostil, ao afirmar o seu íntimo: “não-eu”. E outros há em que uma tal visão imediatamente estimula amigável interesse; seu íntimo diz: “eu novamente!” Entre ambos há inumeráveis graduações. Mas que somos tão diferentes neste ponto capital, constitui um grande problema, um mistério mesmo. Sobre esta aprioridade do caráter moral, o livro do dinamarquês Bastholm fornece matéria para variadas considerações: *Notícias históricas para o conhecimento do homem em estado bruto*. Sua própria atenção é atraída pelo fato de cultura espiritual e bondade moral das nações revelarem inteira independência recíproca, quando freqüentemente uma é encontrada sem a outra. Nossa explicação disto será que a bondade moral de modo algum surge da reflexão, cuja formação depende da cultura espiritual, como que da própria vontade, cuja constituição é inata e que é incapaz de qualquer melhoramento em si mesma mediante a cultura. Bastholm descreve a maioria das nações como muito corrompidas e más; por outro lado é obrigado a relatar os mais excelentes traços de caráter geral de povos selvagens individuais: assim os Orochyses, os nativos da ilha Sawu, os Tunguses e os habitantes das ilhas Pelew. Então procura resolver o problema por que povos individuais são tão excelentes, cercados por vizinhos perversos. Parece-me que se poderia explicar isto por serem as qualidades morais herdadas do pai, e no caso citado, um tal povo isolado surgiu de uma única família, e assim tem o mesmo ancestral, que era justamente um homem bom, e não se miscigenou. Pois até, por ocasião de motivos desagradáveis, como repúdio de dívidas públicas, expedições de saque, etc., os ingleses recordaram aos norte-americanos o serem descendentes de uma colônia penal inglesa; embora isto seja válido somente em relação a uma parte reduzida dos mesmos.

§ 118

O que é admirável é como a *individualidade de toda pessoa* (i. e., este caráter determinado, com este intelecto determinado), qual tintura penetrante, determina

todas as ações e pensamentos da mesma, até a mais insignificante; em consequência do que todo o curso da vida, i. e., a história exterior e interior, de um se configura tão fundamentalmente diferente do outro. Assim como um botânico conhece a planta inteira por uma folha, e Cuvier construiu o animal inteiro por um osso, é possível a partir de uma ação característica de uma pessoa atingir um conhecimento correto de seu caráter, portanto construí-lo em certa medida a partir daí, inclusive quando esta ação se refere a algo insignificante; então frequentemente até do melhor modo, pois com coisas importantes as pessoas se cuidam; com insignificâncias seguem, sem grande reflexão, a sua natureza. Se alguém revela então, por seu comportamento absolutamente inescrupuloso e egoísta, que a mentalidade da justiça é estranha ao seu coração, não lhe confiemos, sem grandes cuidados, nenhum centavo. Pois quem acreditará que aquele que, em situações outras, não referentes a propriedade, diariamente testemunha injustamente e cujo egoísmo ilimitado desponta pelas pequenas ações, submetidas a nenhuma responsabilidade, por toda parte da vida comum, assim como uma camisa suja o faz pelos furos de um casaco em trapos, que este será honesto nos assuntos do meu e teu, sem qualquer outro motivo do que a justiça? Quem é desprovido de consideração nos negócios pequenos, será infame nos negócios grandes. Quem não atenta para os traços menores do caráter, deverá culpar a si mesmo quando em seguida aprende a conhecer o caráter correspondente, pelo seu prejuízo. De acordo com o mesmo princípio, deve-se romper imediatamente mesmo com os assim chamados bons amigos, quando revelam caráter perverso, mau ou vulgar, mesmo em relação a insignificâncias, prevenindo assim seus grandes golpes de maldade, apenas à espera da oportunidade para se instaurarem. O mesmo vale para criados. Que o pensamento sempre seja: melhor sozinho do que entre traidores.

Realmente o fundamento e a propedêutica para todo conhecimento humano é o convencimento de que o agir do homem, no todo e no essencial, não é conduzido por sua razão e seus preceitos, por isto ninguém se torna isto ou aquilo, por mais que queira sê-lo, mais de seu caráter inato e imutável procede o seu agir, é mais específica e estreitamente determinado pelos motivos, e em consequência é o produto necessário destes dois fatores. Deste modo é possível visualizar a atividade de um homem mediante o curso de um planeta, resultado da força tangencial que lhe é dada, e da força centrípeta procedente de seu sol; onde a primeira força representa o caráter, a segunda, a influência dos motivos. Isto é quase mais do que uma simples comparação; na medida em que a força tangencial, de que provém propriamente o movimento, enquanto sofre restrição da gravidade, considerada metafisicamente, constitui a vontade se apresentando num tal corpo.

Quem compreendeu isto, também reconhecerá que nunca possuímos mais do que uma conjectura a respeito daquilo que faremos numa situação futura; apesar de frequentemente tomarmos aquela por decisão final. Quando, por exemplo, uma pessoa, em consequência de uma sugestão, assumiu com a maior lealdade, e mesmo contentamento, o compromisso de, por ocasião de circunstâncias dispostas no futuro, fazer isto ou aquilo, isto ainda não significa que ela o fará; a não ser que seja de uma constituição tal que sua própria promessa, como tal, sempre

e em toda parte, seja um motivo suficiente, forçando-a como uma obrigação estranha, mediante o respeito à sua honra. Mas é possível predeterminar o que fará, por ocasião daquelas circunstâncias, com certeza absoluta, partindo de um conhecimento correto e preciso de seu caráter e das circunstâncias externas sob cuja influência ela então se encontrará. Isto até é fácil, se já tivermos ocasião de vê-la na mesma situação, pois infalivelmente agirá de modo idêntico da segunda vez, considerando que já da primeira vez reconheceu correta e perfeitamente as circunstâncias; porque, como já afirmci repetidamente, *causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*.²⁸ (Suárez, *disp. metaph.*, disp. XXIII, sect. 7 et 8). O que não foi entendido ou conhecido da primeira vez, também não pôde atuar sobre sua vontade; da mesma forma como um processo elétrico se detém, quando qualquer corpo isolante impede a ação de um condutor. A invariabilidade do caráter e a necessidade das ações dela procedente se apresentam com clareza incomum naquele que numa oportunidade qualquer, não se comportou como devia, ao não corresponder com decisão, firmeza ou coragem ou qualquer outra propriedade requerida pelo momento. Agora, depois, ele reconhece e lamenta sinceramente sua conduta incorreta, e provavelmente pensa: "Se estivesse novamente nesta situação, agiria de modo diferente!" A situação novamente se lhe apresenta, o mesmo fato ocorre, e ele repete precisamente o que já fez, para seu próprio espanto.²⁹

Para a verdade a que nos referimos, de um modo geral a melhor explicação é oferecida pelos dramas de Shakespeare. Pois este estava penetrado dela, e sua sabedoria intuitiva a expressa *in concreto* em cada página. Quero exemplificá-lo em um caso em que isto ressalta com particular clareza, embora destituído de intencionalidade e afetação, já que, como verdadeiro artista, ele jamais parte de conceitos; mas aparentemente apenas para bastar à verdade psicológica, como a intui e apreende imediatamente, sem se incomodar por ser notado e compreendido corretamente por poucos, e sem suspeitar que um dia na Alemanha alguns camaradas insípidos e superficiais afirmariam que ele escreveu suas peças para ilustrar lugares comuns morais. Refiro-me ao caráter do conde de Northumberland, que vemos em três tragédias, sem que apareça propriamente como personagem principal, mas apenas em algumas poucas cenas, distribuídas por quinze atos; assim, quem não lê com inteira atenção, de sua visão facilmente escapa a identidade moral do mesmo, por mais firmemente que o poeta a possua frente a seus próprios olhos. Atribui ao conde em toda parte uma aparição nobre, com decência, falando uma linguagem apropriada, inclusive atribuindo-lhe por vezes passagens muito belas e até sublimes; no que se distancia bastante de Schiller, a quem agrada pintar o diabo de preto, e cuja aprovação ou desaprovação moral dos caracteres por ele apresentados soa através de suas próprias palavras. Mas em Shakespeare como também em Goethe, cada um, enquanto fala, possui toda a razão, mesmo que fosse o próprio demônio. Compare-se a este respeito

²⁸ A causa final não age segundo seu ser real, mas segundo o ser conhecido. (N. do E.)

²⁹ Ver 2.º vol. de *O Mundo Como Vontade e Representação*, p. 226, 3.ª ed. (N. do A.)

o duque de Alba em Goethe e em Schiller. Conhecemos o conde Northumberland já em *Ricardo II*, onde é o primeiro a incitar uma conspiração contra o rei, em favor de Bolingbroke, posteriormente Henrique IV, a quem também já dedica adulação pessoal (Ato 2, cena 3). No próximo ato, é repreendido porque, falando do rei, dissera apenas Ricardo, embora assegurando tê-lo feito por causa da brevidade preferível. Em pouco tempo, sua fala traiçoeira leva o rei à capitulação. No ato seguinte, durante a cerimônia de renúncia à coroa, trata o rei com tal rispidez e impertinência, que o infeliz e abatido monarca ainda uma vez perde a paciência e exclama: "Demônio! Tu me martirizas mesmo antes de adentrar o inferno". No final, anuncia ao novo rei ter remetido a Londres as cabeças cortadas dos adeptos do antigo. Na tragédia seguinte, Henrique IV instiga da mesma maneira uma conspiração contra o novo rei. No quarto ato vemos estes rebeldes, reunidos, se preparando para a batalha decisiva ao amanhecer, aguardando com impaciência o conde e sua divisão do exército. Por fim, chega uma carta sua: encontrando-se enfermo, não poderia confiar seu exército a um outro, contudo que prosseguissem com coragem e bravura. Eles o fazem: porém enfraquecidos significativamente graças à sua ausência, são completamente derrotados, a maioria de seus chefes é capturada e o próprio filho do conde, o heróico Hotspur, cai sob a mão do príncipe herdeiro. Novamente na próxima peça, a segunda parte de *Henrique IV*, vemo-lo possuído da mais selvagem ira, pela morte de seu filho, furiosamente gritando por vingança. Assim açula novamente a rebelião: os cabeças da mesma de novo se conjuram. Estando estes, no quarto ato, frente à batalha decisiva, esperando apenas por ele, vem uma carta: não lhe fora possível reunir as forças suficientes, pelo que por agora procurará sua segurança na Escócia, desejando porém de coração ao seu heróico empreendimento o melhor sucesso. Após o que aqueles se rendem ao rei sob uma convenção, que não é mantida, e sucumbem.

Longe de ser o caráter obra de uma escolha e reflexão racional, o intelecto nada mais tem a fazer durante a ação do que apresentar à vontade os motivos: mas então é obrigado a olhar, como simples espectador e testemunha, como, a partir de seus efeitos sobre o caráter dado, se configura o curso da vida, cuja totalidade de processos se instaura precisamente com a mesma necessidade, como os movimentos de um relógio; para o que reporto a meu ensaio de concurso sobre a liberdade da vontade. A ilusão, aqui também presente, de uma total liberdade da vontade, em cada ação individual, a reconduz a seu verdadeiro significado e origem, assinalando assim a sua causa atuante, de que referirei somente a causa final, na explicação teleológica seguinte daquela aparência natural. Ao serem a liberdade e a originalidade, que em verdade cabem unicamente ao caráter inteligível de um homem, cuja simples percepção pelo intelecto constitui o curso de sua vida, aparentemente ligadas a cada ação individual, sendo assim a obra original, para a consciência empírica, aparentemente produzida de novo em cada ação individual, o curso de nossa vida alcança a maior *nouthétesis* moral possível, na medida em que apenas por seu intermédio o conjunto de aspectos ruins de nosso caráter se torna efetivamente perceptível. A consciência moral acompanha toda

ação com o comentário: "Tu também poderias agir de outro modo", embora seu verdadeiro sentido seja: "Tu também poderias ser um outro". Como de um lado há a invariabilidade do caráter, e do outro a rígida necessidade com que se verificam todas as circunstâncias em que se situa sucessivamente, o curso da vida de cada um é totalmente determinado de A a Z, sendo que um é incomparavelmente mais feliz, nobre e digno, em todas as determinações, subjetivas como objetivas, do que outro; o que conduz, se não quisermos eliminar inteiramente a justiça, à hipótese, existente no bramanismo e no budismo, de que tanto as condições subjetivas como as objetivas, sob as quais cada um nasce, são consequência moral de uma existência anterior.

Maquiavel, que de modo algum parece ter se ocupado com especulações filosóficas, é conduzido, graças à perspicácia penetrante de seu excepcional entendimento, à afirmativa seguinte, efetivamente profunda, que pressupõe um conhecimento intuitivo de toda necessidade com que, em dados caracteres e motivos, se desenvolvem todas as ações. É o início do prólogo de sua comédia *Clitia*: *Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medesimi casi, non passerebbono mai cento anni, che noi non ci trovassimo un'altra volta insieme, a fare le medesime cose, che ora.* (Se ao mundo retornassem os mesmos homens, assim como as mesmas circunstâncias, jamais transcorreriam cem anos, sem que novamente nos encontrássemos juntos, fazendo precisamente o mesmo que agora.) O que o levou a isto, parece ter sido uma reminiscência do que diz Agostinho em *De Civitate Dei*, Lib. 12, c. 13.

O fato, a *eimarméne*, dos antigos nada mais é do que a certeza consciente de que tudo que acontece é unido firmemente pela cadeia causal, ocorrendo sob estrita necessidade, e assim o futuro já se encontra estabelecido, determinado segura e precisamente, sendo tão alterável quanto o passado. Apenas a previsão do mesmo pode ser considerada fabulosa nos mitos fatalísticos dos antigos, se abstrairmos aqui da possibilidade da vidência magnética e da profecia. Em vez de eliminar a verdade fundamental do fatalismo mediante palavrório superficial e evasivas ridículas, dever-se-ia procurar conhecê-la e compreendê-la com a maior clareza, porque constitui uma verdade demonstrável, que fornece um dado importante para se entender nossa tão enigmática existência.

Predestinação e fatalismo não se diferenciam quanto ao principal, mas apenas em que o caráter dado é a determinação, provinda do exterior, da ação humana, naquela parte, de um ser cognoscente, nesta, de um ser desprovido de conhecimento. No resultado, coincidem: acontece o que é obrigado a acontecer. O conceito de uma *liberdade moral* por outro lado é inseparável do de *originalidade*. Pois que um ser seja obra de um outro, mas seu querer e seu agir são *livres*, constitui algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos. Porque aquele que o chamou do nada à existência, destarte também criou e estabeleceu sua essência, i. e., a totalidade de suas propriedades. Pois não é possível criar sem criar algo, i. e., um ser totalmente determinado conforme a todas as suas qualidades. Porém destas qualidades assim firmadas, fluem necessariamente todas as exteriorizações e efeitos das mesmas, ao serem aquelas apenas qualida-

des dispostas no jogo, necessitando unicamente de motivo exterior para se revelarem. Como o homem e, assim é obrigado a agir: portanto não aos seus atos individuais, mas a seu ser e essência se prendem culpa e mérito. Por isto teísmo e responsabilidade moral do homem são inconciliáveis; justamente porque a responsabilidade sempre recai no autor do ser, onde possui seu centro de gravidade. Em vão se procurou estabelecer uma ponte entre aqueles inconciliáveis, por meio do conceito de liberdade moral do homem: ela cai sempre de novo. O ser *livre* precisa ser também o *original*. Se nossa vontade é *livre*, forma também a *causa originária*, e vice-versa. O dogmatismo pré-kantiano, que pretendia distinguir estes dois predicamentos, precisamente por isto também se obrigava a admitir *duas* liberdades, ou seja, a da causa primordial do mundo, para a cosmologia, e a da vontade humana, para a moral e a teologia: em correspondência, também em Kant, tanto a terceira quanto a quarta antinomia se referem à *liberdade*.

Em minha filosofia, contudo, o ingênuo reconhecimento da necessitação rígida das ações corresponde à doutrina de que também no ser desprovido de conhecimento, o que se manifesta é *vontade*. Caso contrário, na atuação desta necessitação visível, ela disporia a mesma em oposição ao querer, caso efetivamente houvesse uma tal liberdade da ação individual e esta não fosse precisamente necessitada tão rigidamente, como todas as demais ações. Por outro lado, como acabei de mostrar, esta mesma doutrina da necessitação dos atos da vontade torna indispensável que a essência e a existência do próprio homem sejam obra de sua liberdade, que esta portanto tenha aceitação. Sob a hipótese contrária, como já se mostrou, desapareceria toda responsabilidade, e o mundo moral, assim como o físico, seria uma simples máquina, posta em movimento pelo seu construtor situado de fora, somente para entretenimento próprio. Assim todas as verdades estão entrelaçadas, se provocam e se completam; enquanto o engano encontra obstáculos por toda parte.

§ 119

De que teor é a influência que *ensinamentos morais* podem efetuar sobre a ação, e quais os limites da mesma, analisei detidamente no § 20 de meu ensaio sobre o fundamento da moral. De maneira essencialmente análoga se comporta a influência do *exemplo*, contudo mais poderosa do que a da doutrinação; motivo por que merece uma curta análise.

O exemplo atua inicialmente, ou restringindo, ou fomentando. O primeiro, determinando a pessoa a omitir o que gostaria de fazer. Pois ela vê que outros não o fazem; donde conclui geralmente que não é aconselhável, podendo acarretar perigo à própria pessoa, ou à propriedade, ou à dignidade: atém-se a isto e prazerosamente se considera acima de um auto exame próprio. Ou observa inclusive que um outro que assim fez, sofre graves conseqüências: este é o exemplo de intimidação. Como estimulante, o exemplo age de duas maneiras: ou induzindo o homem a fazer o que não gostaria, preocupado que está também de que a omissão poder-lhe-ia acarretar qualquer perigo ou prejudicá-lo no parecer dos

outros; ou age de tal modo a encorajá-lo a fazer o que faria com agrado, mas até agora deixou de fazer por receio de perigo ou de vergonha: este é o exemplo sedutor. Finalmente o exemplo pode impeli-lo a algo que doutro modo não lhe ocorreria. Aparentemente neste caso age de início apenas sobre o intelecto; o efeito sobre a vontade é secundário e quando ocorre será mediatizado por um ato do juízo próprio, ou pela confiança naquele que fornece o exemplo. O efeito completo, muito forte, do exemplo repousa em que via de regra o homem possui muito pouca capacidade de juízo, e freqüentemente também muito pouco conhecimento para explorar seu próprio caminho; motivo pelo qual gosta de trilhar as pegadas de outros. Assim qualquer um estará tanto mais aberto à influência do exemplo, quanto mais carece daquelas duas capacitações. Conseqüentemente, a estrela que orienta a maior parte das pessoas é o exemplo de terceiros, e todo seu agir e fazer, em grande e pequena escala, se remete à simples imitação; não realizam nem a coisa mais insignificante conforme ao parecer próprio. Motivo para tanto é seu medo frente a toda e qualquer meditação e sua acertada desconfiança quanto ao juízo próprio. Ao mesmo tempo este surpreendentemente forte instinto de imitação no homem também testemunha seu parentesco com o macaco. Imitação e hábito são as molas mestras da maioria das ações humanas. Porém o modo do efeito do exemplo é determinado pelo caráter de cada um: por isto um mesmo exemplo pode acarretar um efeito de sedução sobre uns, e de intimidação sobre outros. Para observar isto são oportunos certos maus modos sociais, não existentes antigamente, mas que lentamente se afirmam. Com a primeira percepção de algum deles, alguém pensará: "Quão desagradável, egoísta e inescrupuloso! Jamais farei igual". Vinte outros entretanto pensarão: "Se ele o faz, eu também posso!"

Do ponto de vista moral, o exemplo, assim como o ensino, pode promover uma melhora civil, ou legal, mas não a interior, que é a propriamente moral. Pois atua sempre somente como um motivo pessoal, em conseqüência de a pressuposição da receptividade para tal tipo de motivos. Porém justamente por ser isto um caráter preponderantemente receptivo para este ou aquele tipo de motivo, é decisivo para a moralidade propriamente efetiva do mesmo, contudo sempre unicamente inata. Sobretudo o exemplo atua como meio de promoção do revelar das boas e más qualidades do caráter, porém nunca as produz, daí ser também aqui aplicável a expressão de Sêneca: *velle non discitur*.³⁰ Que o ser de todas as genuínas qualidades morais, as boas como as más, se combina melhor com a doutrina da metempsicose dos brâmanes e budistas, segundo que "ao homem perseguem suas boas e más ações de uma existência à outra, como sua sombra", do que com o judaísmo, que contrariamente exige que o homem nasça como nulidade moral para então, graças a um impensável *liberi arbitrii indifferentiae*, em conseqüência de uma reflexão racional, decidir se quer ser um anjo ou um demônio, ou o que quer que se localize entre ambos, sei-o muito bem, mas não me incomoda: pois minha bandeira é a verdade. Pois que não sou professor de filosofia, e portanto

³⁰ O querer não se aprende. (N. do E.)

não conheço por minha profissão assegurar antes de tudo os princípios do judaísmo, inclusive quando estes impediriam para sempre todo e qualquer conhecimento filosófico. *Liberum arbitrium indifferentiae*, sob a denominação *die sittliche Freiheit*,³¹ constitui um brinquedo dos mais amáveis para professores de filosofia, que não devemos subtrair a eles — inteligentes, loquazes e sinceros.

³¹ A liberdade moral. (N. do T.)

CAPÍTULO XII

Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo

§ 148

Se o sentido mais próximo e imediato de nossa vida não é o sofrimento, nossa existência é o maior contra-senso do mundo. Pois constitui um absurdo supor que a dor infinita, originária da necessidade essencial à vida, de que o mundo está pleno, é sem sentido e puramente accidental. Nossa receptividade para a dor é quase infinita, aquela para o prazer possui limites estreitos. Embora toda infelicidade individual apareça como exceção, a infelicidade em geral constitui a regra.

§ 149

Assim como córrego não produz remoinhos enquanto não encontra obstáculos, assim a natureza humana como a animal trazem consigo que não notamos e apreendemos corretamente tudo que se passa conforme nossa vontade. Se o notamos, não deve ter ocorrido conforme nossa vontade somente por isto, mas ter encontrado um motivo qualquer. Por outro lado, tudo que se opõe à nossa vontade, a entrecruza, se lhe opõe, portanto tudo que é desagradável e dolorido, nós o percebemos diretamente, de imediato e mui claramente. Como nós *não sentimos* a saúde de todo nosso corpo, mas apenas o pequeno local onde o sapato nos aperta, assim também não pensamos na totalidade de nossos interesses que vai perfeitamente bem, porém em qualquer insignificância que nos aborrece. Nisto se baseia a negatividade do bem-estar e da felicidade, muitas vezes ressaltada por mim, em oposição à positividade da dor.

Não conheço absurdidade maior do que a da maioria dos sistemas metafísicos que declaram o mal como algo negativo;³² enquanto constitui justamente o positivo, o que em si mesmo se torna sensível; pelo contrário o bem, i. e., toda felicidade e satisfação, constitui o negativo, ou seja, a simples supressão do desejo e a eliminação de um tormento.

Também coincide com isto que, via de regra, consideramos as alegrias bem abaixo, as dores bem acima de nossa expectativa.

³² A este respeito particularmente forte é Leibniz (*Teodiceia*, § 153) que se empenha em fortalecer a coisa mediante um sofisma evidente e deplorável. (N. do A.)

Quem deseja comprovar em poucos termos a afirmação de que no mundo o prazer ultrapassa a dor, ou ao menos que se mantém em equilíbrio, que compare a sensação do animal que devora um outro, com a deste outro.

§ 150

O consolo mais eficaz em toda infelicidade, em todo sofrimento, é observar os outros, que são ainda mais infelizes do que nós: e isto é possível a cada um. Mas o que resulta disto em relação ao todo?

Parceemos carneiros a brincar sobre a relva, enquanto o açougueiro já está a escolher um ou outro com os olhos, pois em nossos bons tempos não sabemos que infelicidade justamente agora o destino nos prepara —, doença, perseguição, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte, etc.

A história nos mostra a vida dos povos, e nada encontra a não ser guerras e rebeliões para nos relatar; os anos de paz nos parecem apenas curtas pausas, entre-atos, uma vez aqui e ali. E de igual maneira a vida do indivíduo é uma luta contínua, porém não somente metafórica, com a necessidade ou o tédio; mas também realmente com outros. Por toda parte ele encontra opositor, vive em constante luta, e morre de armas em punho.

§ 151

Também contribui para o tormento de nossa existência, e não pouco, o impelir do *tempo*, impedindo-nos de tomar fôlego, perseguindo todos qual algoz de açoite. Somente não o faz com aquele que se entregou ao tédio.

§ 152

Mas, assim como nosso corpo explodiria, se lhe fosse subtraída a pressão da atmosfera, assim também se a pressão da necessidade, dificuldade, contrariedade e frustração das pretensões fossem afastadas da vida dos homens, sua petulância cresceria, se bem que não até estourar, contudo até as manifestações desenfreadas da loucura, mesmo do delírio. Inclusive cada um necessita sempre de um certo *quantum* de preocupação, ou dor, ou necessidade, como o navio de lastro para navegar de modo ereto e firme.

Trabalho, aflição, esforço, e necessidade constituem durante toda a vida a sorte da maioria das pessoas. Porém se todos os desejos, apenas originados, já estivessem resolvidos, o que preencheria então a vida humana, com que se gastaria o tempo? Que se transfira o homem a um país utópico, em que tudo crescesse sem ser plantado, as pombas revoassem já assadas, e cada um encontrasse logo e sem dificuldade sua bem-amada. Ali em parte os homens morrerão de tédio ou se enforcarão, em parte promoverão guerras, massacres e assassinatos, para assim se proporcionar mais sofrimento do que o posto pela natureza. Portanto para uma tal espécie, como a humana, nenhum outro palco se presta, nenhuma outra existência.

§ 153

Em consequência da lembrada negatividade do bem-estar e do prazer, em contraste com a positividade da dor, a felicidade de um determinado curso de vida não se estima segundo suas alegrias e prazeres, porém pela ausência dos sofrimentos, como sendo o positivo. Assim contudo a sorte dos animais parece mais suportável do que a do homem. Consideremos ambas mais de perto.

Por mais variadas que sejam as formas sob as quais a felicidade e a infelicidade do homem se apresentam e o estimulam à perseguição ou à fuga, contudo a base material de tudo isto forma o prazer ou a dor corporal. Esta base é muito reduzida: constitui saúde, alimento, proteção do frio e da umidade, e satisfação sexual; ou então a carência destas coisas. Por conseguinte o homem, quanto a prazeres físicos reais, não possui mais do que o animal, a não ser enquanto seu sistema nervoso de potência superior amplia a sensação de cada prazer, mas também de cada dor. Mas quão mais poderosas são as afecções nele excitadas, comparadas às dos animais! Com que profundidade e intensidade superior é mobilizada sua sensibilidade! Para, por fim, atingir apenas um resultado idêntico: saúde, alimento, proteção, etc.

Isto se deve em primeiro lugar ao fato de nele tudo sofrer um poderoso acréscimo mediante o pensar no ausente e futuro, através do qual preocupação, temor, esperança, adquirem existência, após o que contudo atuam sobre ele com muito mais intensidade do que possível à realidade presente dos prazeres ou dos sofrimentos a que está restrito o animal. A este falta, com a reflexão, o condensador das alegrias e dos sofrimentos, que destarte não são passíveis de acumulação, como sucede no homem, por meio da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente, mesmo repetido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar. Daí a invejável despreocupação e tranquilidade dos animais. Por outro lado, mediante a reflexão e o que a ela se prende, desenvolve-se no homem, a partir daqueles elementos do prazer e do sofrimento, que o animal possui com ele em comum, um acréscimo da sensação de sua felicidade e infelicidade, que pode conduzir ao encantamento momentâneo, até mesmo fatal, ou ao suicídio desesperado. Mais de perto, o curso do processo é o seguinte. Suas necessidades, originalmente supridas com apenas um pouco mais de dificuldades do que as dos animais, ele as amplia propositadamente, para assim aumentar o prazer: donde luxo, iguarias, tabaco, ópio, bebidas alcoólicas, pompas e tudo o mais. Igualmente em consequência da reflexão se acrescenta uma fonte, a jorrar unicamente para ele, do prazer e portanto também do sofrimento, a exigir atenção desmesurada, e mesmo quase superior a todas as outras, que é ambição e sentimento de honra e vergonha. Em prosa, sua opinião da opinião de outros a seu respeito. Esta torna-se, em figuras mil e freqüentemente estranhas, o fim de quase todas as suas pretensões além do prazer físico ou da dor. Embora possua a mais do que os animais ainda os prazeres intelectuais, a permitirem muitas graduações, da brincadeira mais ingênua, ou da conversação, até as realizações espirituais mais elevadas, em contrapartida, do lado dos

sofrimentos, se situa o tédio, que o animal, ao menos em estado natural, não conhece, mas de que somente os animais mais inteligentes, em estado domesticado, sentem os mais leves traços; enquanto no homem se configura em verdadeiro algoz, como se vê particularmente naquela multidão lastimável dos que constantemente se preocuparam somente em preencher seu bolso, mas nunca sua cabeça, e aos quais justamente sua abastança se transforma em castigo, ao entregá-los às mãos do tédio mortificante, para escapar do qual ora se apressam, ora se arrastam, ora se afastam de um lugar a outro, para agora, tão logo presentes, temerosamente se orientarem quanto aos *recursos* do lugar, como faz o necessitado quanto aos possíveis *meios de auxílio*; pois seguramente a necessidade e o tédio formam os dois pólos da vida humana. Finalmente ainda há que mencionar que no homem se associa à satisfação sexual uma escolha obstinada, própria unicamente a ele, que ocasionalmente se intensificam, um amor mais ou menos passionai, a que, no segundo volume de minha obra principal, dediquei um minucioso capítulo. Aquele destarte se constitui em fonte de longos sofrimentos e alegrias passageiras.

Entrementes, é admirável como mediante a adição do pensamento, de que carecem os animais, sobre a mesma estreita base dos sofrimentos e das alegrias, de posse comum com o animal, se ergue o edifício tão alto e extenso da felicidade e da infelicidade humana, em relação a que sua disposição emocional está entregue a afecções, paixões e abalos tão intensos, que o cunho dos mesmos se torna legível em traços permanentes sobre seu rosto; enquanto no que é final e real, trata-se das mesmas coisas que também o animal logra, sobretudo com um dispêndio incomparavelmente menor de afecções e tormentos. Em consequência de tudo isto, cresce muito mais no homem a medida da dor do que a do prazer, e se incrementa ainda de modo especial por ele *saber* efetivamente da morte; enquanto o animal foge dela por instinto, sem propriamente conhecê-la e por isto sem jamais verdadeiramente encará-la, como faz o homem, sempre tendo à sua frente este prospecto. Contudo, se apenas poucos animais morrem de morte natural, a maioria tem tempo suficiente para multiplicar a espécie, tornando-se então, quando não antes, presa de um outro; somente o homem conseguiu, por outro lado, que em sua espécie a assim denominada morte natural figurasse como regra, entrementes a sofrer exceções consideráveis; por conseguinte, pelo motivo anterior, os animais persistem em vantagem. Além disto ele atinge o objetivo efetivamente natural de sua vida tão raramente quanto aqueles; porque sua conduta contrária à natureza, ao lado de seus esforços e suas paixões, e a degeneração da raça causada por tudo isto raramente lhe permitem alcançá-lo.

Os animais se satisfazem muito mais do que nós com a simples existência; as plantas, totalmente; o homem, conforme o grau de seu embrutecimento. Assim a vida animal encerra menos sofrimento, mas também menos alegrias do que a humana. Isto repousa em primeiro lugar em que de um lado permanece livre da *aflição e preocupação*, ao lado de seu tormento, por outro lado contudo por dispensar a própria *esperança*, e portanto não participa daquela antecipação de um futuro alegre, por meio dos pensamentos, paralelamente à fantasmagoria que a

acompanha, proveniente da imaginação, fonte da maioria e das maiores de nossas alegrias e prazeres, e por conseguinte neste sentido é sem esperança: as duas coisas por que sua consciência está restrita ao intuito, e portanto ao presente; motivo por que conhece somente temor e esperança, de mui restrita abrangência, em relação a objetos que já estão intuitivamente nestas; enquanto a consciência humana possui um campo de visibilidade que abrange a totalidade da vida, e mesmo vai além. Porém, também em consequência disto, os animais parecem em comparação a nós, em um certo sentido, verdadeiramente sábios, ou seja, no gozo tranqüilo e imperturbável do presente. O animal é o presente corporificado, a tranqüilidade visível de que assim se investe, muitas vezes envergonha nosso estado, freqüentemente intranqüilo e insatisfeito à causa de pensamentos e preocupações. E mesmo os prazeres da esperança e da antecipação, sob consideração, não os partilhamos gratuitamente. Pois o prazer antecipado de alguém proporcionado pela esperança e pelo aguardar de uma satisfação, posteriormente se subtrai ao prazer efetivo da mesma, ao ser a coisa ela própria tanto menos satisfatória. O animal por sua vez permanece livre deste prazer antecipado, e também desta dedução posterior, gozando assim o presente e real por inteiro e sem alteração. E da mesma forma, os males oprimem este último somente com seu peso real e próprio, enquanto para nós o temor e a previsão, *he prosdokía tón kakôn*, freqüentemente o decuplicam.

Precisamente esta *dissolução total no presente* própria aos animais contribui bastante para a alegria que sentimos pelos nossos animais domésticos: constituem o presente personificado, e em certa medida tornam sensível a nós o valor de cada instante despreocupado e sereno, ao passo que na maioria das vezes vamos além em pensamento, e não lhes dedicamos atenção. Porém a propriedade assinalada dos animais, de se contentarem mais do que nós com a simples existência, se torna vítima do abuso de pessoas egoístas e desalmadas, sendo muitas vezes explorada a tal ponto que estas nada lhe proporcionam a não ser a pura e nua existência: o pássaro, organizado para percorrer meio mundo, é encerrado em um pé cúbico de espaço, em que morre cantando em lento desespero: pois

*l'uccello nella gabbia
Canta non di piacere, ma di rabbia.*³³

e seu mais fiel amigo, o cão tão inteligente, é preso por correntes! Nunca vejo um cachorro preso sem sentir íntima compaixão por ele e profunda indignação contra seu dono, e com satisfação me recordo do caso relatado há alguns anos pelo *Times*, em que um *lord* que possuía um imenso cão acorrentado, passeando através do jardim, tentou acariciá-lo, quando o cão imediatamente lhe despedaçou o braço —, com razão! Com isso queria dizer: “Tu não és meu dono, mas meu demônio, a fazer de minha curta existência um inferno”. Que isto suceda a todos que mantêm cães acorrentados!

³³ O pássaro na gaiola não canta de alegria, mas de raiva. (N. do T.)

§ 154

Se do precedente resultou que é a capacidade cognitiva superior que faz a vida do homem mais cheia de sofrimento do que a do animal, então podemos remeter isto a uma lei mais geral e alcançar assim uma visão muito mais ampla.

Conhecimento em si mesmo é sempre indolor. A dor atinge unicamente a vontade e consiste na obstrução, entrave, cruzamento desta: contudo se exige para isto que esta obstrução seja acompanhada pelo conhecimento. Pois assim como a luz ilumina o espaço somente quando existem objeto para refleti-la; assim como o tom necessita de ressonância, e o som se torna audível somente porque ondas de ar em vibração se quebram de encontro a corpos rígidos, motivo por que em picos isolados de montanhas se torna mui débil, e mesmo no canto ao ar livre provoca pouco efeito; do mesmo modo a obstrução da *vontade*, para ser sentida como dor, precisa ser acompanhada pelo *conhecimento*, a que em si toda dor é estranha.

Por isto já a dor *física* é condicionada por nervos e suas ligações com o cérebro, motivo por que o ferimento de um membro não é sentido, se os nervos que dele conduzem ao cérebro são cortados, ou se o próprio cérebro é posto fora de ação mediante clorofórmio. Justamente por isto consideramos, apenas extinta a consciência, na morte, toda as contrações posteriores como indolores. Que a dor *espíritual* seja condicionada pelo conhecimento, compreende-se por si, e que cresça conforme o grau do mesmo, pode ser facilmente verificado, seja pelo anteriormente dito, como por minha obra principal (vol. 1.^o, § 56), onde isto foi demonstrado. Podemos portanto exprimir graficamente toda a relação da seguinte forma: a vontade é a corda, seu cruzamento ou obstáculo sua vibração, o conhecimento a caixa de ressonância, a dor é o tom.

Em consequência não apenas o inorgânico, mas também a planta não é capaz de dor, por mais obstáculos que a vontade sofra em ambos. Por outro lado, todo animal, mesmo um infusório, sofre dor; porque o conhecimento, por mais imperfeito, é o verdadeiro caráter da animalidade. Na medida em que sobem na escala da animalidade, cresce proporcionalmente sua dor. Destarte, nos animais mais inferiores, ainda é bem restrita: por isto, p. ex., insetos que arrastam atrás de si o corpo arrancado preso apenas por um fio, ainda são capazes de comer. Porém, mesmo nos animais mais superiores, ao lado da ausência dos conceitos e do pensamento, a dor ainda não se aproxima da do homem. E mesmo a capacidade para a dor deveria atingir seu máximo somente quando, graças à razão e sua reflexão, também existe a possibilidade da negação da vontade. Pois sem esta, ela seria uma crueldade sem sentido.

§ 155

Na infância, nos situamos frente ao curso futuro de nossa vida, como as crianças em frente à cortina do teatro, na alegre e tensa expectativa das coisas que estão por vir. Sorte que não sabemos o que efetivamente virá. Pois quem o

sabe, a este por vezes as crianças podem parecer delinquentes inocentes, que não foram condenadas à morte, mas à vida, que contudo ainda não ouviram o conteúdo de sua condenação. Mesmo assim, todos desejam para si uma idade avançada, portanto, um estado em que a situação é: "Hoje está mal, e doravante, o amanhã será pior, até sobrevir o mal definitivo".

§ 156

Se, na medida possível da aproximação, nos representarmos a soma da necessidade, dor e sofrimento de todo tipo, iluminada pelo Sol durante seu curso, iremos convir que seria muito melhor, se na Terra ele não tivesse, tampouco como o fez na Lua, dado origem ao fenómeno da vida, e que naquela, como ainda nesta, a superfície se encontrasse em estado cristalino.

Podemos também conceber nossa vida como um episódio inutilmente perturbador na ditosa paz do nada. Seguramente, mesmo aquele que viveu suportavelmente, por mais que dure, mais nitidamente se dá conta de que no todo é um *disappointment, nay, a cheat*,³⁴ ou em outras palavras, porta o carácter de uma grande mistificação, para não dizer ostentação. Quando dois amigos de infância, após a separação de toda uma geração vivida, se encontram como anciães; a impressão predominante que sua própria visão estimula reciprocamente, porque a ela se prende a lembrança de tempos passados, é de todo o *disappointment* sobre o conjunto da vida, tão promissora na rósea luz matinal da juventude, e que tão pouco cumpriu. Esta impressão domina tão decididamente o seu reencontro, que nem consideram necessário exprimi-la em palavras, mas pressupondo-a reciprocamente, prosseguem a falar tendo-a por base.

Quem viveu *duas ou três gerações* é tomado pela impressão dos espectadores das representações dos charlatães de todo tipo em barracas, durante a missa, ao permanecerem sentados e observarem uma tal representação sendo repetida duas ou três vezes: pois as coisas foram calculadas somente para uma representação, e portanto não mais produzem efeito, após ter desaparecido a ilusão e a novidade.

É de enlouquecer a contemplação dos esforços exagerados, das inumeráveis chamejantes estrelas fixas no espaço infinito, com nenhuma outra obrigação a não ser iluminar mundos que são palco da necessidade e da miséria e que no melhor caso nada oferecem senão tédio; ao menos a crer no corpo de prova a nós conhecido.

Ninguém é mui *invejável*, mui *deploráveis* são muitos.

A vida constitui uma tarefa a ser realizada: neste sentido *defunctus* é uma bela expressão.

Imaginemos que o ato da procriação não fosse uma necessidade, nem acompanhado de prazer, mas um assunto de pura reflexão racional: a humanidade então ainda subsistiria? não possuiria, pelo contrário, cada um compaixão sufi-

³⁴ Respectivamente: frustração, nada, trapaça. (N. do E.)

ciente para com a geração vindoura, a ponto de lhe poupar o fardo da existência, ou ao menos não lhe impor o mesmo a sangue frio?

Pois o mundo constitui o *inferno*, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios.

Agora terei de ouvir novamente que minha filosofia é desesperada somente porque me expresso conforme a verdade, mas as pessoas querem que se lhes diga que o Senhor Deus tenha feito tudo do melhor modo. Dirijam-se à igreja, e deixem em paz os filósofos. Ao menos não exijam que estes disponham suas doutrinas conforme seus ensinamentos: isto, fazem-no os trapaceiros, os filosofastros: a estes, podem encomendar doutrinas à vontade.^{3 5}

Brama cria o mundo por meio de uma espécie de pecado original, ou engano, mas ele próprio permanece nele até sua expiação, até que dele se liberte. Muito bem! No *budismo*, o mundo surge em consequência de um turvamento, inexplicável, após uma paz duradoura, na claridez celeste do estado bem-aventurado do *Nirvana*, fruto de penitência, portanto por uma espécie de fatalidade, que contudo no fundo deve ser entendida moralmente; embora possua também um quadro correspondente e análogo físico, pelo surgimento inexplicável de uma tal nebulosa originária, a se transformar num sol. Porém, em seguida, como consequência de falhas morais, também fisicamente se torna gradualmente pior, até assumir o triste aspecto presente. Excelente! Para os *gregos* o mundo e os deuses eram obra de uma necessidade misteriosa: isto é tolerável, ao nos satisfazer ao menos de início. *Ormuzd* vive em luta com *Ahriman*: perfeitamente admissível. Mas um tal deus *Jeová*, que *animi causa e de gaieté de coeur*^{3 6} produz este mundo da necessidade e da miséria, e feito isto ainda aplaude a si mesmo, com *pānta kalā lian*^{3 7} isto é intolerável. Portanto se vemos a este respeito a religião judaica ocupar a mais inferior posição entre as doutrinas religiosas de povos civilizados, isto concorda inteiramente com que ela também é a única totalmente destituída de uma doutrina da imortalidade, de que sequer possui vestígios (ver vol. 1.º desta obra, p.119 ss). (*Fragments à Hist. da Fil.*, § 13.)

Mesmo que a demonstração leibniziana, de que entre os mundos possíveis, este é o melhor, fosse correta, ela ainda não forneceria uma *teodicéia*. Pois o criador não produziu somente o mundo, mas também a própria possibilidade: destarte deveria ter disposto esta última de modo a permitir um mundo melhor.

Mas de um modo geral, contra uma tal visão do mundo como da obra bem sucedida de um ser onisciente, de bondade infinita e ao mesmo tempo onipotente, clama demasiado forte de um lado a miséria, de que está pleno, e de outro lado a visível imperfeição e mesmo a distorção burlesca do mais perfeito de seus fenômenos, o humano. Aqui repousa uma dissonância insolúvel. Ao contrário, aquelas instâncias confirmam precisamente a nossa posição, comprovando-a, ao compreendermos o mundo como obra de nossa própria culpa, e portanto como

^{3 5} Estremecer o conceito do otimismo obrigatório dos professores de filosofia constitui tarefa tão fácil quanto agradável. (N. do A.)

^{3 6} Por própria vontade e livremente. (N. do E.)

^{3 7} Todas as coisas são realmente belas. (N. do E.)

algo melhor não existisse. Enquanto as mesmas, sob a primeira hipótese, configuram-se em amarga acusação contra o criador, proporcionando matéria ao sarcasmo, apresentam-se sob a outra hipótese como acusação de nosso próprio ser a vontade, apropriada a nos humilhar. Pois nos conduzem ao reconhecimento de que, qual crianças de pais displicentes, já viemos ao mundo dotados de culpa, e que só porque continuamente devemos expiar esta culpa, nossa existência se torna tão miserável e tem como fim a morte. Nada é mais certo do que, em palavras gerais, ser o grave *pecado do mundo* que provoca o múltiplo e imenso *sofrimento do mundo*; com o que não se indica aqui a conexão físico-empírica, mas a metafísica. Conforme este ponto de vista, apenas a história do pecado original me reconcilia com o Antigo Testamento: ela constitui, a meus olhos, a única verdade metafísica no mesmo, apesar de se apresentar sob as vestes da alegoria. Pois a nada mais nossa existência se assemelha tão perfeitamente, como à seqüência de um passo em falso e de um desejo condenável. Não posso me abster de recomendar ao leitor, que faz uso da inteligência, uma consideração popular, porém sobremodo profunda, acerca deste assunto, de autoria de Cláudio, e que manifesta o espírito essencialmente pessimista do cristianismo: situa-se sob o título "Amaldiçoada seja a seara por tua causa", na 4.^a parte do *Wandsbecker Bote*.

Para ter sempre à mão uma bússola segura, para a orientação na vida, e para observar esta sempre à luz apropriada, sem jamais se enganar, nada se presta melhor do que o hábito de considerar este mundo como local de penitência, e portanto também como instituição penal, a *penal colony*, uma *ergastérion*, como já a denominavam os mais antigos filósofos (cf. Clem. Alex., *Strom.* III, c. 3, p. 399) e entre os anciãos cristãos, Orígenes o afirmava com ousadia digna de louvor (ver Agostinho, *De Civitate Dei*, L. XI, c. 23); concepção esta que também encontra sua justificativa teórica e objetiva não somente em minha filosofia, mas na sabedoria de todas as épocas, ou seja no bramanismo, no budismo,³⁸ em Empédocles e Pitágoras; como também Cícero afirma (em *Fragmenta de philosophia*, vol. 12, p. 316, ed. Bip.), que ensinavam os antigos sábios, por ocasião da iniciação nos mistérios: *Nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse.*³⁹ Do maior vigor é a expressão de Vanini, a quem era mais fácil queimar do que refutar, ao afirmar: *Tot tantisque homo repletus miseriis, ut si Christianae religioni non repugnaret, dicere auderem: si daemones dantur, ipsi, in hominum corpora transmigrantes, sceleris poenas luunt.*⁴⁰ (*De admirantis naturae arcanis*, diál. L, p. 353). Contudo, mesmo no cristianismo genuíno e bem compreendido, nossa existência é concebida como consequência de uma culpa, um passo em falso. Assumido aquele hábito, dispo-

³⁸ Para a paciência na vida e para suportar serenamente os males e os homens, nada pode ser mais útil do que uma recordação budista deste tipo: "Isto é *Samsara*: o mundo do prazer e do desejo, e portanto do nascimento, da doença, da velhice e da morte: é o mundo que não deveria ser. E isto aqui é a população de *Samsara*. O que melhor podeis esperar?" Quero prescrever a cada um que repita isto quatro vezes por dia, conscientemente. (N. do A.)

³⁹ Nascermos para expiar as penas de alguns crimes contraídos na vida anterior. (N. do E.)

⁴⁰ O homem está repleto de tantas e tão grandes misérias que, se não fosse incompatível com a religião cristã, ousaria dizer: se existem demônios, eles próprios expiam as penas do crime, transmigrando para os corpos dos homens. (N. do E.)

mós nossas expectativas da vida de modo a se adequarem à coisa, e destarte encararemos as contrariedades, os sofrimentos, os tormentos e as necessidades da mesma, no geral e em particular, não mais como algo contrário à regra e inesperado, porém inteiramente em ordem, muito cientes de que aqui cada um é punido por sua existência, e cada um a seu modo.⁴¹ Entre os males de uma instituição penal também se conta a sociedade que encontramos ali. Como é esta quem de algum modo é digno de alguma melhor, também o saberá sem minha participação. A bela alma, então, bem como o gênio, deve se sentir ali por vezes como um nobre prisioneiro político, nas galeras, entre criminosos comuns; por isto procurarão, como estes, se isolar. E de um modo geral a referida concepção nos habilitará a contemplar as assim denominadas imperfeições, i. e., a constituição moralmente, intelectualmente e portanto também fisionomicamente indigna da maioria das pessoas, sem estranheza e muito menos indignação: pois sempre teremos à mente o lugar onde nos situamos, e conseqüentemente consideraremos cada um em primeiro lugar como um ser que existe apenas em conseqüência de sua culpabilidade, cuja vida é a expiação do pecado de seu nascimento. Esta forma, o que o cristianismo denomina a natureza pecaminosa do homem, constitui portanto o fundamento dos seres, que encontramos neste mundo como nossos semelhantes; a que ainda se acrescenta que, em conseqüência da constituição deste mundo, se encontram mormente e mais ou menos em um estado de sofrimento e de insatisfação, inadequado para se tornarem mais participantes e cordiais, e por fim, que seu intelecto, na maioria dos casos, é tal que serve mal e mal aos desígnios de sua vontade. Por estas diretrizes há que orientar nossas expectativas quanto à sociedade neste mundo. Quem adota este ponto de vista, poderia considerar o impulso à sociabilidade uma inclinação condenável.

De fato, a convicção de que o mundo, e portanto também o homem, é algo que propriamente não deveria ser, é adequada a nos prover de tolerância uns em relação aos outros: pois o que há de se esperar de seres sob tais predicamentos? É mesmo partindo deste ponto de vista, poder-se-ia pensar que o tratamento apropriado entre os homens, em lugar de *Monsieur, Sir, etc.*, deveria ser "companheiro de infortúnio, *soci matorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer*". Por mais estranho que possa parecer, corresponde à coisa, lança sobre o outro a luz apropriada e recorda o necessário, a tolerância, paciência, piedade, amor ao próximo, indispensável a todos, e portanto de que todos são devedores.

§ 156 a

O caráter das coisas deste mundo, precisamente do mundo humano, não é tanto, como se afirma com freqüência, *imperfeição*, como *distorção*, no que se refere ao moral, ao intelectual, ao físico, a tudo.

⁴¹ A medida correta para o julgamento de todo homem é que constitui propriamente um ser que não deveria existir, mas que expia sua existência por meio de sofrimento múltiplo e de morte: o que dele se há de esperar? Não somos todos nós pecadores condenados à morte? Expiamos nosso nascimento em primeiro lugar por meio da vida, em segundo, por meio da morte. Isto também é uma alegoria do *pecado original*. (N. do A.)

A desculpa ocasionalmente entreouvida para muitos vícios, “mas mesmo assim isto é *natural ao homem*”, não basta de modo algum; haveria que retrucar: “justamente por ser perverso, é *natural*, e justamente porque é *natural*, é *perverso*”. Para entender isto corretamente, é preciso ter compreendido o sentido da doutrina do pecado original.

Ao julgar um indivíduo humano, haveria que se ater sempre ao ponto de vista segundo o qual o fundamento do mesmo constitui algo que não deveria ser, algo pecaminoso, errado, aquilo que se compreende sob pecado original, aquilo por que ele está condenado à morte; constituição básica má que se caracteriza inclusive por ninguém suportar o ser observado atentamente. O que há de se esperar de um tal ser? Partindo de um tal pressuposto, julgá-lo-emos com mais tolerância, e não nos espantaremos se os demônios que estão em seu interior, despertam vez por outra e aparecem, e saberemos apreciar melhor o bem que apesar de tudo nele se instalou, seja em consequência do intelecto ou algo outro. Em segundo lugar, porém, haveria que considerar também sua situação, e convir que a vida constitui um estado de necessidade e freqüentemente de miséria, em que cada um precisa lutar e disputar por sua existência, motivo por que nem sempre assume a expressão mais cordial. Contudo, se, em contraste, o homem fosse aquilo por que o pretendem fazer todas as religiões e filosofias otimistas, a obra ou até mesmo a encarnação de um deus, de um modo geral um ser que deveria ser em todos sentidos, e ser assim como é; quão diferente deveria ser então a primeira visão, o reconhecimento mais íntimo e o relacionamento consequente de cada pessoa conosco, do que o que agora é o caso!

Pardon is the word to all (Cymbeline a. 5, sc. 5). Com qualquer estupidez, falha, vício humano, deveríamos ser tolerantes, pensando que o que temos frente a nós é somente nossa própria estupidez, falha, vício: pois trata-se dos erros da humanidade, a que também nós pertencemos, possuindo em consequência também todas as falhas, mesmo aquelas sobre que nos indignamos, apenas porque justamente agora não se manifestam em nós, pois não se encontram à superfície, mas repousam ao fundo, e se apresentarão ao primeiro motivo, precisamente como agora os observamos no outro; apesar de em um se ressaltar um certo tipo, em outro, um distinto, ou de não se poder negar que a medida total de todas as propriedades más em um é bem maior do que em outro. Pois a diferença das individualidades é inavaliavelmente grande.

CAPÍTULO XIV

Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver

§ 161

De certo modo há que reconhecer *a priori*, 'vulgo' é evidente por si mesmo, que o que agora produz o fenômeno do mundo, também deveria ser capaz de não o fazer, e assim permanecer em repouso, ou, em outras palavras, à presente *diástole* também deverá corresponder uma *sístole*. Se a primeira é a manifestação do querer da vida, a segunda será a manifestação do não-querer da mesma. Esta também será essencialmente idêntica ao *magnum Sakhepat* da doutrina Veda (no *Oupnekhat*, vol. I.^o, p. 163), ao Nirvana dos budistas, e ao *epékheina*⁴² dos neoplatônicos.

Contra certas objeções ridículas⁴³ advirto que a *negação do querer-viver* de maneira alguma significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato do não-querer: o mesmo que até agora *quis, não quer* mais. Como nós conhecemos este ser, a *vontade*, como coisa em si, somente em e por meio do ato do *querer*, somos incapacitados a afirmar ou apreender o que persiste sendo ou fazendo após o abandono deste ato: por isto a negação constitui *para nós*, que somos a manifestação do querer, uma transição ao nada.

A *afirmação e negação do querer-viver* é um simples *Velle et Nolle*.⁴⁴ O sujeito de ambos estes *actus* é um e o mesmo, como tal em consequência não será destruído nem por um, nem por outro. Seu *Velle* se apresenta neste mundo da intuição, que justamente por isto é a manifestação de sua coisa em si. Do *Nolle* contudo não conhecemos nenhuma outra manifestação exceto a de seu início, e precisamente no indivíduo, que originalmente já pertence à manifestação do *Velle*: por isto, enquanto existir o indivíduo, sempre vemos o *Nolle* ainda em luta como *Velle*: se o indivíduo chega ao fim e o *Nolle* nele manteve a supremacia, então isto formou uma simples demonstração do *Nolle* (este é o sentido da canonização papal): deste podemos afirmar apenas que sua manifestação não pode ser a do *Velle*, porém não sabemos sequer se se manifesta, i. e., adquire uma existência secundária para um intelecto, que antes de tudo deveria produzir, e como conhecemos o intelecto somente como órgão do querer em sua afirmação, não sabemos por que deveria produzi-lo após a supressão desta; e do sujeito do

⁴² O além. (N. do E.)

⁴³ Hegel. (N. do T.)

⁴⁴ Querer e não querer. (N. do E.)

mesmo também nada podemos afirmar; uma vez que o conhecemos apenas positivamente no *actus* oposto, o *Velle*, como a coisa em si de seu mundo fenomênico.

§ 162

Entre a ética dos gregos e a dos hindus há uma nítida oposição. Aquela (com exceção de Platão) possui como fim a capacitação de conduzir a uma vida feliz, *vítam beatam*; esta contudo, à libertação e redenção da vida em geral; assim como isto já está diretamente expresso na primeira frase da *Sankhya Karika*.

Um contraste aparentado e mais intenso devido à intuição, obteremos pela contemplação do belo antigo sarcófago da Galeria de Florença, cujos relevos apresentam toda a série das cerimônias nupciais, desde a proposta inicial, até quando a tocha de Hymen dirige seu facho a Torus, e ao pensarmos paralelamente no ataúde *cristão*, coberto de preto, com o sinal de luto, e encimado por um crucifixo. O contraste é altamente significativo. Ambos querem consolar sobre a morte; ambos de modos opostos, e ambos com razão. Um assinala a *afirmação* do querer-viver, como a vida certamente persistirá por todos os tempos, por mais veloz que seja a mudança das figuras. O outro assinala, pelos símbolos do sofrimento e da morte, a *negação* do querer-viver e a redenção de um mundo dominado pela morte e pelo demônio; *donec voluntas fiat noluntas*.^{4 5}

Entre o espírito do paganismo greco-romano e o cristão se situa propriamente a oposição entre a afirmação e a negação do querer-viver, segundo que em última instância o cristianismo no fundo está correto.

§ 163

A todas as éticas de filosofia européia, a minha se dispõe na relação do Novo Testamento ao Antigo, conforme o conceito bíblico desta relação. Pois o Antigo Testamento apresenta o homem sob o domínio da lei, o que contudo não conduz à salvação. O Novo Testamento, porém, declara a lei como insuficiente, e mesmo a ela renuncia (p. ex., *Rom.* 7, *Sl.* 1, 2 e 3). Em contraposição, prega o reinado da graça, que se alcança por meio da fé, do amor ao próximo e da inteira negação de si mesmo: este é o caminho da salvação do mal e do mundo. Porque certamente, a despeito de todas as deturpações racionalistas-protestantes, o espírito ascético forma a alma do Novo Testamento. Este porém é justamente a negação do querer-viver, e aquela transição do Antigo ao Novo Testamento, do domínio da lei ao domínio da fé, da justificação por meio de obras à salvação através do mediador, do domínio do pecado e da morte à vida eterna em Cristo significa, *sensu proprio*, a transição das virtudes simplesmente morais à negação do querer-viver. A meu ver estão contidas no espírito do Antigo Testamento todas as éticas filosóficas precedentes, com sua lei moral absoluta (i. e., dispensado o fundamento, bem como o objetivo) e todos os seus mandamentos e proibições

^{4 5} Até que a vontade se torne não-vontade. (N. do E.)

morais, a quem em silêncio se acrescenta mentalmente o Jeová dominador, por mais distintas que se configurem nelas as formas e apresentações do assunto. Minha ética, pelo contrário possui fundamento, utilidade e objetivo: em primeiro lugar mostra teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor humano, e em seguida também aponta o objetivo a que estes, quando realizados com perfeição, devem conduzir. Ao mesmo tempo confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para sua salvação. Assim se situa efetivamente no espírito do Novo Testamento, enquanto as outras todas estão no do Antigo e conseqüentemente se resolvem em simples judaísmo (rude, despótico teísmo). Neste sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem em sua superfície.

§ 164

Quem é capaz de um pensamento mais profundo perceberá em breve que os desejos humanos não podem principiar por ser pecaminosos no ponto em que, cruzando-se acidentalmente em suas direções individuais, acarretam males de um e perversidades de outro lado; mas que, isto posto, já devem ser originariamente, e em conformidade com sua essência, de natureza pecaminosa e condenável, e em conseqüência todo o querer-viver, ele próprio, é condenável. Pois todo horror e miséria de que o mundo está pleno constitui apenas o resultado necessário do conjunto de caracteres em que se objetiva o querer-viver, sob as circunstâncias que se apresentam na cadeia contínua da necessidade, e que lhes fornecem os motivos; portanto o simples comentário à afirmação do querer-viver. (Comparee *Theologia*, alemão, p. 93.) Que nossa própria existência implica uma culpa, isto comprova a morte.

§ 165

Um caráter nobre dificilmente lamentará sua própria sorte; antes dele será válido dizer o que Hamlet elogia em Horácio:

*For thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing.*

(Pois tu foste como alguém que, sofrendo tudo, não sofre nada.)

E isto há que entender por que um tal caráter, reconhecendo também seu próprio ser no outro, e assim participando de seu destino, vê a seu redor sempre sortes ainda mais cruéis do que a sua; e assim não pode lamentar a própria. Ao contrário, um egoísta sem nobreza, restringindo toda realidade a si mesmo, considerando os outros como simples larvas e fantasmas, não participa do destino destes, dirigindo toda sua atenção ao seu próprio; do que são conseqüências exagerada sensibilidade e freqüentes lamentações.

Precisamente este se reconhecer no fenômeno estranho, de que, como

demonstrei repetidamente, se originam em primeiro lugar justiça e amor humano, conduz finalmente ao abandono da vontade; porque os fenômenos em que esta se apresenta se situam tão decididamente no estado do sofrimento, que quem estende a si próprio por todos eles, não pode continuar assim querendo; exatamente como alguém que comprando todos os talões da loteria, necessariamente sofrerá grande prejuízo. A afirmação da vontade pressupõe limitações da consciência de si quanto ao próprio indivíduo e joga com a possibilidade de um curso de vida favorável pela mão do acaso.

§ 166

Se, na percepção do mundo, partimos da coisa em si, o querer-viver, encontramos como seu cerne, sua maior concentração, o ato da geração: este então se apresenta como o princípio, o ponto de partida: constitui o *punctum saliens* do embrião do mundo e a coisa principal. Que contraste, contudo, se partimos do mundo empírico, dado como fenômeno, do mundo como representação! Pois aqui se apresenta aquele ato, como algo inteiramente individual e particular, de importância subordinada, e mesmo como coisa secundária, coberta e oculta, ocorrendo apenas como anomalia paradoxal, a fornecer amplos motivos para o riso. Poderia parecer também que o demônio quis apenas esconder o seu jogo, pois o coito é suas arras e o mundo, seu reino. Já não disse que *illico post coitum cachinnus auditur Diaboli?*⁴⁶ o que, falando sério, repousa em que o desejo sexual, sobretudo quando, por fixação em uma determinada mulher, se concentra em paixão, constitui a quintessência de todo logro deste nobre mundo; pois é tão indivizível, infinita e exageradamente promissor, e cumpre tão miseravelmente pouco.

A participação da mulher na geração é, em certo sentido, bem mais isenta de culpa do que a do homem; na medida em que este fornece ao ser gerado a *vontade*, que constitui o primeiro pecado e portanto é a fonte de todo mal e perversidade, a mulher, porém, o *conhecimento*, que abre o caminho à redenção. O ato da geração forma o nó do mundo, ao afirmar: "O querer-viver novamente se afirmou". Neste sentido lamenta uma permanente expressão brâmane: "Ai! ai! O lingam está na Yoni". À concepção e gravidez, porém, afirmam: "À vontade se forneceu novamente também a luz do conhecimento", com que se restabelece a possibilidade do caminho da salvação, e a redenção pode se verificar novamente.

Desta maneira se esclarece o notável fenômeno de que, enquanto uma mulher é surpreendida durante o ato da geração, ela se envergonha terrivelmente; mas apresenta sua gravidez sem o menor vestígio de vergonha, e mesmo com um certo orgulho; como em todos os outros casos um sinal infalivelmente seguro equivale à coisa designada, também qualquer outro sinal do coito concluído envergonha a mulher em alto grau; somente a gravidez não o faz. Isto há que explicar por ser, conforme o acima, a gravidez, em certo sentido, uma expiação da culpa, contraída

⁴⁶ Logo após o coito, ouve-se a gargalhada do Diabo. (N. do E.)

pelo coito, que a conduz diretamente consigo ou ao menos a coloca em perspectiva. Por isto o coito porta toda a vergonha e desonra do ato; e a gravidez, tão estreitamente vinculada a ele, permanece pura e inocente, e se torna mesmo em certa medida honrada.

O coito é principalmente coisa do homem; a gravidez, inteiramente da mulher. Do pai, o filho adquire a vontade, o caráter; da mãe, o intelecto. Este é o princípio da redenção; a vontade é o elemento de ligação. A evidência da constante existência do querer-viver no tempo, apesar de todo incremento da iluminação através do intelecto, é o coito: a evidência da luz do conhecimento novamente associada àquela vontade, mantendo em aberto a possibilidade da redenção, e isto no grau mais elevado da clareza, é o renovado tornar-se humano do querer-viver. Seu sinal é a gravidez, que por isto se apresenta franca e livremente, mesmo orgulhosamente, enquanto o coito se oculta como um criminoso.

§ 167

Alguns anciões da igreja ensinaram que mesmo o coito matrimonial deveria ser permitido somente quando destinado à procriação, *epi mōne paidopóma*, como afirma Clemente de Alexandria, *Strom.* III, c. 11. (Os lugares correspondentes estão reunidos em P. E. Lind, *De Coelibatu Christianorum*, c. 1). Clemente Alex., *Strom.* III, c. 3, também atribui este ponto de vista aos pitagóricos. O mesmo porém, analisado detidamente, é errado. Pois se o coito não é mais desejado por si mesmo, então já se verificou a negação do querer-viver, e a procriação da humanidade é supérflua e sem sentido, na medida em que o objetivo já está verificado. Além disto, sem qualquer paixão subjetiva, sem desejos e impulsos físicos, somente por pura reflexão e fria intencionalidade, colocar uma pessoa no mundo, para que ali esteja, isto seria uma atitude moralmente bastante duvidosa, que provavelmente somente poucos realizariam e mesmo de que talvez ninguém pudesse afirmar, posteriormente, que se relaciona à procriação por puro instinto sexual, assim como o assassinato premeditado ao homicídio na ira.

Sobre o fundamento inverso repousa a condenação de todas as satisfações sexuais contrárias à natureza; porque por meio destas se atendeu ao instinto, e portanto se afirmou o querer-viver, mas se ausenta a propagação, única a manter em aberto a possibilidade da negação da vontade. Por aqui há que explicar por que somente com o surgimento do cristianismo, cuja tendência é ascética, a pedestastia foi reconhecida como grave pecado.

§ 168

Um *convento* constitui uma reunião de pessoas que fizeram voto de pobreza, castidade, obediência, i. e., renúncia à vontade própria, e que procuram pela vida em conjunto facilitar em parte a própria existência, mais ainda porém, aquele estado de pesada renúncia, na medida em que a visão de pessoas de intenções semelhantes e abstenções análogas fortalece sua decisão e as consola, ao ser a sociabilidade do convívio, em certos limites, apropriada à natureza humana, e uma

recuperação inocente para privações múltiplas e pesadas. Eis o conceito normal de *convento*. E quem pode designar uma tal sociedade uma associação de idiotas e loucos, como há que fazer conforme todas as filosofias, à exceção da minha?

O espírito e o sentido interno da genuína vida enclausurada, como a própria ascese, é que nos reconhecemos dignos e capazes de uma existência melhor do que a nossa, e que pretendemos fortalecer e manter esta convicção, pelo desprezo em relação às coisas que este mundo oferece, rejeitando todos os seus prazeres como destituídos de valor, e aguardando calma e confiantemente o fim desta vida, desprovida de seu fútil engodo, para algum dia bendizer a hora da morte como a da redenção. Os Saniassis possuem totalmente a mesma tendência e o mesmo significado, e da mesma forma os monges dos budistas. Se bem que é rara a prática corresponder tão bem à teoria, como no caso dos monges; justamente porque seu princípio é tão sublime; e *abusus optimi pessimus*.^{4 7} Um monge genuíno é um ser altamente digno, porém na grande maioria dos casos a batina constitui um simples disfarce, em que há tão pouco um verdadeiro monge como em uma mascarada.

§ 169

Para a negação da vontade própria, a representação de que nos submetemos ou abandonamos inteiramente e sem restrições a uma vontade estranha, individual, constitui um meio psíquico de alívio, e portanto um veículo alegórico adequado da verdade.

§ 170

O número de trapistas regulares certamente é pequeno; em contraposição contudo seguramente a metade da humanidade é constituída de *trapistas involuntários*: pobreza, obediência, deficiência de todos os prazeres, e mesmo dos meios de alívio mais necessários, e freqüentemente também castidade forçada, ou criada por carência, constituem a sua sorte. A diferença é apenas que os trapistas o fazem por livre escolha, metodicamente, e sem esperança de melhora; enquanto o primeiro modo deve ser enquadrado àquilo que em meus capítulos de ascese designei pela expressão *deúteros ploûs*, cuja apresentação a natureza proviu com suficiência, graças ao fundamento de sua ordem; principalmente quando aos males diretamente dela provenientes ainda acrescentamos aqueles produzidos pela discórdia e pela maldade dos homens, na guerra e na paz. Porém justamente esta necessidade de sofrimentos involuntários, para a salvação eterna, também é expressa por esta afirmação do Salvador (Mt. 19, 24): *eukopóterón estin, kánilon diá trypématos ráphidos dieitheîn, he ploúsiôn eis tèn basileían toû theoû eiseltheîn*. (*Facilius est, funem ancorarium per foramenacus transire, quam divitem*

^{4 7} O abuso do ótimo (é) péssimo. (N. do E.)

regnum divinum ingredi.)⁴⁸ Por isto também aqueles que consideravam com seriedade sua salvação eterna, elegeram pobreza de livre vontade, quando o destino não a proporcionara, e tivessem nascido na riqueza: assim *Buda Schakya* Muni, que, nascido príncipe, voluntariamente adotou o bastão da mendicância, e o fundador da ordem mendicante, Francisco de Assis, que como jovem nobre no baile em que se apresentavam as filhas dos notáveis, e questionado: “E então, senhor Francisco, não ireis brevemente eleger uma entre estas belas?”, retrucou: “Elegi para mim uma muito mais bela!”, “Ah! E qual é?” “*La povertá*.”; após o que em breve tudo abandonaria e cruzaria o país como mendicante.

Quem, mediante tais considerações, torna presente quão necessários para nossa salvação são na maior parte das vezes a necessidade e o sofrimento, reconhecerá que nós outros não deveríamos invejar a sorte, mas a desgraça.

Também, pelo mesmo motivo, o estoicismo da mentalidade que oferece resistência ao destino, embora uma boa couraça contra os sofrimentos da vida, é útil para melhor suportar o presente: porém ele se opõe à verdadeira salvação, pois torna obstinado o coração. Como poderia este ser melhorado por meio dos sofrimentos, se, envolto numa grossa casca pétrea, sequer os percebe? Aliás um certo grau deste estoicismo não é muito raro. Frequentemente pode ser afetação e se reconduzir a *bonne mine au mauvais jeu*: onde porém se instaura sem dissimulação, se origina na maior parte das vezes de simples insensibilidades, por carência de energia, vivacidade, sentimento e fantasia, indispensáveis mesmo para um grande sofrimento do coração. A este tipo de estoicismo a fleugma e a lentidão dos alemães são particularmente favoráveis.

§ 171

Ações injustas ou perversas são, com respeito àquele que as realiza, indícios da força de sua afirmação do querer-viver, e portanto da distância à sua frente em que ainda se situa a verdadeira salvação, a negação da mesma, e portanto a redenção do mundo, e assim também do longo aprendizado do conhecimento e do sofrimento, que ainda há que suportar, até atingir o fim. Com respeito àquele que sofre por causa destas ações, estas, embora constituam fisicamente um mal, são metafisicamente um bem e no fundo uma bem-aventurança, já que contribuem para conduzi-lo em direção à verdadeira salvação.

§ 172

Espírito do mundo: Aqui está pois a tarefa de teus trabalhos e teus sofrimentos: por sua causa tu existirás, como todas as outras coisas existem.

Homem: Mas o que me cabe da existência? Quando está ocupada, me toca

⁴⁸ É mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus. (N. do E.)

a necessidade; quando se encontra desocupada, o tédio. Como podes tu por tanto trabalho e tanto sofrimento me oferecer tão parca compensação?

Espírito do mundo: E mesmo assim constitui um equivalente de todos teus esforços e sofrimentos; e o é justamente graças à sua insuficiência.

Homem: Ah, sim? Isto francamente ultrapassa minha compreensão.

Espírito do mundo: Eu o sei. (à parte) Deveria eu lhe dizer que o valor da vida consiste precisamente em que ela lhe ensina a não a querer?! A esta mais alta consagração, a própria vida deve prepará-lo primeiro.

§ 172 a

Se, como já disse, toda a *vida humana*, vista em seu conjunto, revela as propriedades de uma tragédia e percebermos que a vida via de regra nada mais é do que uma série de esperanças mal-sucedidas, tentativas fracassadas e enganos reconhecidos tardiamente, e por ela se verifica a veracidade deste triste verso:

*Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong.*⁴⁹

Então isto coincide inteiramente com minha visão do mundo, e encara a própria existência como algo, que melhor não fosse, uma espécie de trilha errada, de que o conhecimento da mesma nos deve trazer de volta. O homem, *hō ánthropos*, *is in the wrong* já mesmo no geral, ao existir e ser homem: conseqüentemente, está perfeitamente de acordo que também todo homem individual, *tis ánthropos*, observando sua própria vida, se considere totalmente *in the wrong*: que o percebe *no geral* constitui sua salvação, e para isto deve iniciar por conhecê-lo *no caso particular*, i. e., no curso de sua vida individual. Pois *quidquid valet de genere, valet et de specie*.⁵⁰

Há que ver a vida como uma *rígida lição* que nos é transmitida, mesmo que nós, mediante nossas formas de pensamento orientadas para objetivos inteiramente diferentes, não possamos entender como pudemos chegar a dela necessitar. Nesta medida porém, recordemos com satisfação nossos amigos falecidos, ponderando que eles já foram aprovados em sua lição, e com o desejo ardente de que ela vingou raízes; e do mesmo ponto de vista há que encarar nossa própria morte, como um acontecimento desejado e agradável, em lugar de, como ocorre mormente, munidos de pavor e horror.

Uma *vida feliz* é impossível: o máximo que o homem pode atingir é um *curso de vida heróico*. Este o possui aquele que, de um modo qualquer numa circunstância qualquer, luta por um bem destinado a todos contra dificuldades

⁴⁹ Então, de mãos dadas, a experiência e o envelhecer, / Conduziram-no à morte e fizeram-no compreender, / Após o caminho tão longo e penoso que percorreu, / Que durante toda a sua vida no erro permaneceu. (N. do T.)

⁵⁰ Tudo o que se pode afirmar do gênero, pode-se afirmar também da espécie. (N. do E.)

gigantescas, vencendo por fim, mas recebendo pouca ou nenhuma recompensa por seu esforço. Então permanece no final como o príncipe no *Re corvo*, de Gozzi, petrificado, mas em nobre posição e magnânime expressão. Sua memória permanece e é festejada como a de um *herói*; sua *vontade* mortificada pelo esforço e pelo trabalho, mau sucesso e ingratidão do mundo, durante toda uma vida, *se extingue* no *Nirvana*. (Neste sentido Carlyle escreveu *On heroes and Hero worship*, London, 1842.)

§ 173

Se, por considerações como as acima, portanto, de uma perspectiva bem elevada, podemos perceber uma justificativa dos sofrimentos da humanidade, esta não se estende aos animais, cujos sofrimentos, embora em sua maior parte produzidos pelo homem, freqüentemente também são imensos sem a participação deste. (Veja-se minha obra principal, vol. 2.^o, p. 404, 3.^a ed.) Aqui surge a questão: para que esta vontade martirizada e aterrorizada, em mil configurações, se não há a liberdade para a redenção por meio da reflexão? O sofrimento do mundo animal pode ser justificado apenas pelo querer-viver ser obrigado a devorar *sua própria carne*, porque fora ele nada existe no mundo fenomênico e porque é uma vontade faminta. Onde a seqüência gradual de suas manifestações, de que cada uma viva às custas de uma outra. Além disto, remeto aos §§ 153 e 154, onde se expõe que a capacidade de sofrimento dos animais é bem inferior à do homem. Mas o que além disto poderia ser aventado, resultaria hipotético, e mesmo místico, e caberá assim à especulação própria do leitor.

ÍNDICE

SCHOPENHAUER — Vida e obra	V
Cronologia	XII
Bibliografia	XIII
O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO (III Parte)	1
Livro III — O Mundo como Representação	3
§ 30	5
§ 31	5
§ 32	9
§ 33	10
§ 34	12
§ 35	14
§ 36	17
§ 37	25
§ 38	26
§ 39	29
§ 40	35
§ 41	36
§ 42	39
§ 43	39
§ 44	43
§ 45	45
§ 46	49
§ 47	51
§ 48	52
§ 49	55
§ 50	57
§ 51	62
§ 52	72

PARERGA E PARALIPOMENA 183

Cap. V — Algumas palavras sobre o panteísmo 185

§ 68 185

§ 69 185

Cap. VIII — Acerca da Ética 188

§ 108 188

§ 109 188

§ 110 189

§ 111 190

§ 112 192

§ 113 193

§ 114 194

§ 115 201

§ 116 206

§ 117 208

§ 118 208

§ 119 213

Cap. XII — Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo 216

§ 148 216

§ 149 216

§ 150 217

§ 151 217

§ 152 217

§ 153 218

§ 154 221

§ 155 221

§ 156 222

§ 156 a 225

Cap. XIV — Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer viver 227

§ 161 227

§ 162 228

§ 163 228

§ 164 229

§ 165 229

§ 166 230

§ 167 231

§ 168 231

§ 169 232

§ 170 232

§ 171 233

§ 172 a	234
§ 173	235

Impresso nas oficinas da
EDITORA PARMA LTDA.
Fones: 66-3095 - 912-0790 - 912-0802 - 912-0819
Av. Antônio Bardela, 180
Guarulhos - São Paulo - Brasil
Com filmes fornecidos pelo Editor

**FAZEM PARTE
DESTA SÉRIE:**

VOLTAIRE
MARX
ARISTÓTELES
SARTRE
ROUSSEAU
NIETZSCHE
KEYNES
ADORNO
SAUSSURE
PRÉ-SOCRÁTICOS
GALILEU
PIAGET
KANT
BACHELARD
DURKHEIM
LOCKE
PLATÃO
DESCARTES
MERLEAU-PONTY
WITTGENSTEIN
HEIDEGGER
BERGSON
STO. TOMÁS DE AQUINO
HOBBS
ESPINOSA
ADAM SMITH
SCHOPENHAUER
VICO
KIERKEGAARD
PASCAL
MAQUIAVEL
HEGEL

E OUTROS

Neste volume

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO (III parte) (1819)

A partir do pressuposto de que o conhecimento, em seus diversos tipos e graus, constitui uma objetivação da vontade, Schopenhauer analisa a contemplação estética e discute o significado de idéias como arte, belo, sublime, alegoria.

CRÍTICA DA FILOSOFIA KANTIANA (1819/44)

Schopenhauer reconhece: "o melhor de meu desenvolvimento próprio deve-se, ao lado da impressão do mundo intuitivo, tanto à (influência) da obra de Kant, como à dos escritores sagrados hindus e à de Platão"; mas neste apêndice a *O Mundo como Vontade e Representação* procura justamente mostrar seus pontos de discordância em relação à filosofia kantiana.

PARERGA E PARALIPOMENA (cap. V, VIII, XII, XIV) (1851)

Nestes "pequenos escritos filosóficos", Schopenhauer aborda vários temas: o panteísmo, a ética, a doutrina do sofrimento do mundo e da negação do querer viver.

Traduções: *Wolfgang Leo Maar, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*

Assessor de tradução: *Rubens Rodrigues Torres Filho* (*Crítica da Filosofia Kantiana*)

Consultor da Introdução: *Rubens Rodrigues Torres Filho*